

Apologie des Christenthums

Von

Franz Hettinger,

der Philosophie und Theologie Doctor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg.

Erster Band.

Der Beweis des Christenthums.

Zweite, vermehrte Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1865.

Der Beweis

des

Christenthums.

Von

Franz Hettinger,

der Philosophie und Theologie Doctor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg.

Erste Abtheilung.

Zweite, vermehrte Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1865.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhaltsverzeichniß.

Vorwort.

Zur ersten Auflage.

Nachstehende Vorträge wurden für Studirende aus allen Facultäten an hiesiger Hochschule, einzelne auch vor einer größeren Versammlung gebildeter Laien gehalten. Sie wollen den christlichen Glauben mit dem Ideenkreise der intelligenten Welt vermitteln, irrige Anschauungen berichtigen, und dort, wo das geistige Leben bereits zwiespaltig geworden, heilend und versöhnend einwirken. Durch ruhige, klare, auf reinster Objectivität ruhende Darstellung glaubte der Verfasser diesem seinem Ziele entgegenstreben zu sollen, das die Aufgabe des Apologeten zu jeder Zeit sein wird, ist auch der Geister Eigenart noch so verschieden, noch so mannigfaltig das Bedürfniß der Zeit und Weltlage. Anregende Frische und Wärme der Darstellung, ohne den wissenschaftlichen Ernst und die allseitige Gründlichkeit daran zu geben, sorgfältige Durchbildung der Begriffe und Präcision des Ausdruckes, ohne zu einem abstoßenden Gerippe dürrer For=

meln einzutrocknen — das war es, was als unerläßliche Anforderung an Form und Methode dieser Vorträge erschien. Darum wurde Vieles in die Anmerkungen verwiesen, um so dem Bedürfnisse weiterer Belehrung Rechnung zu tragen, ohne durch übergroßen Ballast den Fluß der Rede allzusehr zu unterbrechen. Eben deßwegen hielt es auch der Verfasser für angezeigt, vor Allem und hauptsächlich die Principien festzustellen, nicht aber die bereits vorgebrachten oder möglichen Einwendungen einzeln durchzugehen; denn stehen jene fest, so fällt der Irrthum in seiner tausendfachen Gestalt von selbst. Ob und in wieweit es gelungen ist, in der Ausscheidung sowohl des weniger Zweckdienlichen als in Verwerthung des wissenschaftlichen Stoffes Maß zu halten, mögen competente Richter beurtheilen; wir zweifeln keinen Augenblick, daß die Ausführung nicht selten dem Einen zu dürftig erscheinen wird, während der Andere nur zu sehr an die Sprache und den Staub der Schule sich erinnert findet. Die Anforderungen in der Gegenwart an ein Werk, wie vorliegendes, sind nicht gering, die Kritik ist streng und mit Recht; denn die katholische Literatur des In- und Auslandes ist an verdienstvollen Arbeiten auf diesem Gebiete keineswegs arm. Nur das Zeugniß darf der Verfasser sich geben, daß er seit einer Reihe von Jahren mit hingebender Liebe an diesem Buche gearbeitet hat, und daß es ihm eine theuere, heilige Lebensaufgabe war.

Die Ueberschrift dieses für sich bestehenden ersten Bandes — der zweite, welcher die Dogmen des Christenthums behandelt, wird, so Gott will, binnen Jahresfrist erscheinen — ist die einfache Uebersetzung der bekannten, den älteren Theologen geläufigen Benennung (demonstratio christiana); eine kürzere und bezeichnendere konnte sich uns nicht bieten.

So möge denn dieses Buch hinausgehen, von Gottes Segen begleitet; hat es auch nur in einem Einzigen die Glaubensfreudigkeit gestärkt, auch nur Einen Wankenden gestützt, so ist dem Verfasser der beste Lohn geworden.

Zur zweiten Auflage.

Wider Erwarten schnell war die erste, zweitausend Exemplare starke Auflage vergriffen. Der Verfasser glaubt diese rasche Verbreitung seines Werkes dem allgemein gefühlten Bedürfnisse, der wohlwollenden Aufnahme seiner Arbeit von Seiten der Kritik und ganz besonders den empfehlenden Worten Hochwürdigster Bischöfe zuschreiben zu sollen. Ihnen, sowie Allen, die mich durch freundliche Zu-

schriften beehrten, spreche ich hiemit öffentlich meinen Dank aus. Hat auch unser Buch im Wesentlichen seinen Charakter nicht geändert, so wird doch der Leser die sichtende und bessernde Hand des Verfassers nicht verkennen, zumal da die neuesten Angriffe auf die Person des Heilandes nicht ohne Berücksichtigung bleiben durften.

Würzburg, Ende Juli 1865.

Dr. Hettinger.

Francisco Hettinger, Phil. et Theologiae Doctori et in Studiorum Universitate Wirceburgensi antecessori p. o.

Quem ad Sanctissimum Dominum nostrum librum a Te pro religionis christianae defensione conscriptum misisti, is Ejus Sanctitati pergratus fuit, quae ut industriam Tuam in retinendis applicandisque summorum Scholae doctorum doctrinis positam laudat et hortatur Te, ut istud nostris temporibus perutile institutum teneas, sic Tibi de Tui ingenii munere gratias agit, mandavitque, ut ego Suam in Te propensam voluntatem significarem, qua Tibi Tuisque laboribus benedixit. Beatissimi Patris jussa dum libentissime exequor, fausta omnia ac felicia Tibi a Deo adprecor.

Romae, die XXII. Aprilis a. MDCCCLXIV.

Carolus Aug.
tit. S. Caeciliae presb. Cardinalis
de Reisach.

Francisco Hettinger, Phil. et Theol. Doctori et in Studiorum Universitate Wirceburgensi Antecessori p. o.

Illustrissime et admodum Reverende Domine!

Etsi Sanctissimus Dominus Pius IX. operis Tui teutonica lingua editi lectione frui nequiverit, ratus tamen, errorum, quam suscepisti, refutationem ac propugnationem catholicorum dogmatum exactam a Te fuisse ad sanae Theologiae normam, et plane respondere religioni Tuae ac scientiae, acceptissimum habuit oblatum volumen, meque Tibi de eo gratias agere jussit, Teque hortari, ut praelia Domini impigre praeliari pergas. Ut vero pignus habeas propensissimae in Te voluntatis Suae, nuntiari etiam per me voluit Apostolicam Benedictionem, quam Tibi peramanter impertit.

Cui muneris mei functioni adjicere gaudeo significationem peculiaris observantiae meae, Tibique a Deo adprecor fausta omnia et salutaria.

Tui, Illustrissime et admodum Reverende Domine

Romae, die 23. Aprilis 1864.

Addictiss. Obsm̃us Famulus

Franciscus Mercurelli,

SSmi. D. N. ab Epistolis latinis.

Illustrissimo et adm. Reverendo Domino
Domino Francisco Hettinger,
S. Theologiae Professori in Universitate Herbipolensi
Herbipolim.

Erster Vortrag.

Der religiöse Zweifel.

Stand der Frage. — Ursachen des religiösen Zweifels. — Irrige Vorstellungen von Wissenschaft. — Unkenntniß der Natur und Bedürfnisse des menschlichen Geistes. — Unlust, Gleichgültigkeit, Unwissenheit. — Der Indifferentismus, der erste Gegner des Christenthums. — Sittliche Verirrung; sie zieht die intellectuelle nach sich. — Die ächte Weisheit und die Sophistik. — Schicksal des Zweiflers. — Bemerkungen.

Vor achtzehnhundert Jahren standen zwei Männer einander gegenüber, in denen der große Gegensatz jener Zeit — der große Gegensatz aller Zeit — seinen vollendeten Ausdruck gefunden, sich so nahe getreten war, wie nie zuvor — Christus und Pilatus; das Licht gegenüber der Finsterniß, die Wahrheit der Lüge, die Gerechtigkeit der Ungerechtigkeit, die Hoffnung der Verzweiflung. Pilatus beschwört Ihn, zu bekennen, wer Er sei. Und Christus antwortet: „Ich bin gekommen, Zeugniß zu geben der Wahrheit."

Da wendet Pilatus sich hinweg; halb zweifelnd, halb fragend spricht er: „Was ist Wahrheit?"[1]

Der römische Richter verzweifelt an der Wahrheit. Wohl hatte er, wie die Meisten seiner Zeit, sich abgewandt von den phantastischen Gebilden der Mythe; aber auch die tausendmal sich widersprechenden und gegenseitig sich bekämpfenden Systeme der Philosophie hatten ihm keine Befriedigung ge-

---

[1] Joh. 18, 38.

boten. Noch war vielleicht seine Seele dem Höheren nicht ganz erstorben; darum faßt es ihn mit Wehmuth; das Wort „Wahrheit" ruft ihm zurück in die Erinnerung jene Tage, wo er noch gestrebt hatte nach ihr, noch gehofft, daß dem Sterblichen die Wahrheit beschieden sei. Aber jetzt hofft er nicht mehr [1]. Wenn die hochgebildeten Organe und Meister hellenischer Philosophie ihm keine höhere Erkenntniß bieten konnten, wie sollte sie ihm jetzt entgegentreten in der Gestalt eines Galiläers, in dem Gewande des Verbrechers?! Darum antwortet er mit bitterer Ironie, aus der die innere Trostlosigkeit spricht: Wahrheit! was ist Wahrheit? Ist denn nicht Alles nur Wahn, Täuschung, Traum?

Seit jenem ewig denkwürdigen Tage steht Christus vor der Welt; noch immer spricht er: Ich bin gekommen, Zeugniß zu geben der Wahrheit. Das Christenthum ist in der Welt, und es läßt sich nicht hinwegläugnen noch hinwegspotten. Es ist in der Welt trotz der Welt, die es bekämpft; es läßt sich nicht ignoriren. Es ist da als die größte, mächtigste, universellste Erscheinung, die je die Welt gesehen; es reizt und stachelt auf den menschlichen Geist, der ihm nicht ausweichen kann; es tritt ihm überall in den Weg, es will, es muß erklärt werden. Wohl mag da jenes Doppelurtheil sich wiederholen, wie es der Herr bei seiner ersten Erscheinung erfahren: „Die Einen sagen, er ist gut,

---

[1] Veri nihil, omnia ficta, spricht Scipio's Freund, der Dichter Lucilius in Bezug auf die Götter. Fragment. ex sat. lib. 20. Nicht bloß Dichter, wie er, wie Virgilius, Ovidius, Horatius, auch Staatsmänner, wie Cäsar und Cato, waren darin einverstanden, daß mit dem Tode Alles zu Ende sei. Sallust. Catilin. 5 seqq. Den Götterglauben hatte namentlich Lucretius schon längst erschüttert, und die Philosophie bot nach Cicero nur Wahrscheinlichkeiten. Quaest. Tusculan. I. 9. Eos, qui philosophiae dant operam, non arbitrari deos esse. De Invent. I. 29.

die Andern aber Nein, er verführt das Volk" [1]. Das ist der offene, entschiedene Glaube, der offene, entschiedene Unglaube. Letzterer dürfte nur in Wenigen sich finden; denn die Strömung des Geistes in der Gegenwart ist der Religion wieder mehr zugewendet, und jener fanatische Haß gegen das Christenthum, der dem Geschlechte Voltaire's als ein Zeichen philosophischer Bildung erscheinen konnte, ist nur noch der Antheil einiger schwächlichen Epigonen des „philosophischen Jahrhunderts" [2]. Viel größer ist die Zahl der Unentschiedenen, der Halben, der Zweifler. Sie sind keineswegs ausgesprochene Gegner der christlichen Wahrheit, davor hält sie oft eine innere, ihnen selbst unerklärliche Scheue zurück — es ist der mächtige Zug der Seele zu Christus, die ja nach dem tiefsinnigen Worte Tertullian's [3] von Hause

---

[1] Joh. 7, 12.

[2] Selbst der Vorkämpfer des Rationalismus in Frankreich, E. Renan (Etudes d'histoire religieuse, Paris 1857, préface) gesteht: „La génération suivante, qui, revenue à la vie intérieure, a trouvé en elle le besoin de croire et d'être en communion de foi avec d'autres âmes… plutôt que de rester dans un système de négation devenu intolérable, a essayé les doctrines mêmes que ses pères avaient renversées." In Deutschland ist die materialistische Bewegung des letzten Jahrzehnts bereits wieder im Niedergange begriffen, wie sie denn überhaupt keine tiefgreifende war. Sie wurde genährt durch „Meinungen von Dilettanten", wie J. v. Liebig (Vorträge über unorganische Natur und organisches Leben, vgl. Augsb. Allg. Ztg. Jahrg. 1856 S. 370 ff.) sagt, „denen ein unwissendes und leichtgläubiges Publikum glaubt, wie es kurz vorher an die wandernden, schreibenden, sprechenden Tische und eine besondere Kraft im alten Holze geglaubt hat."

[3] De testimonio animae. Cap. V: Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria, tanto communia; quanto communia, tanto naturalia; quanto naturalia, tanto divina. Cf. Apolog. 17. C. Marc. I. 10.

aus christlich ist; aber ebenso wenig sind sie deren freudige und unerschütterliche Bekenner. Sie anerkennen nicht ohne den Schein höchster Unparteilichkeit und geistiger Freiheit die mächtige Bedeutung des Christenthums für die allseitige Entwicklung des Menschen im Einzelnen sowohl wie im Ganzen und Großen, man entlehnt ihm nicht selten die Motive für Poesie und Kunst [1]. Aber den letzten, tiefsten Grund, auf dem das Ganze ruht, sammt seinen nothwendigen und unerbittlichen Consequenzen für Erkenntniß und Leben — das Alles läßt man dahingestellt sein. Man steht davor, wie vor einem großen, welthistorischen Räthsel; man hat dem ganzen Ernste seiner Forderungen gegenüber halb fragend, halb im Voraus auf Antwort verzichtend, immer nur das eine Wort: Was ist Wahrheit? Diese Unentschiedenheit in den höchsten Fragen des Lebens, der Zweifel an den sittlichen und religiösen Grundwahrheiten liegt wie ein Alp auf so mancher Seele, der alle Kräfte des Geistes lähmt und am besten Mark des Lebens frißt; denn nur wo tiefinnerliche Ueberzeugung, da ist Begeisterung und Kraft zu jeder hohen That, zu jedem Opfer, wenn auch noch so schwer. Und wir dürfen nicht fürchten zu irren, wenn wir diese krankhaft skeptische Richtung, die Zweifelsucht, als eine der tiefsten Wunden bezeichnen, an denen unsere Zeit siecht. Der Zweifel aber ist nur mächtig im Zerstören, aber gänzlich unfähig, ein Neues

[1] „Pour l'immense majorité des hommes la religion établie est toute la part faite dans la vie au culte de l'idéal," sagt der bereits erwähnte französische Schriftsteller der Gegenwart. Aber er irrt, wenn er nach Schleiermacher die Religion bloß zur Sache „du sentiment" macht, das mit dem klaren, logischen Gedanken nichts zu thun habe. Gefühl und Gedanke lassen sich nicht auseinander reißen, denn der Mensch ist ein einheitliches Wesen; ein religiöses System, das vor dem Denken sich nicht bewährt, kann ebenso wenig das Gefühl befriedigen.

oder Besseres hervorzubringen, überhaupt etwas zu schaffen [1]. Indem er Alles in Frage stellt oder dahingestellt sein läßt, wirkt er, in den gesunden Organismus einmal aufgenommen, wie ein zerstörendes Gift, das immer weiter und tiefer dringt. Denn der Zweifel hat keine Schranke; der Mensch kann, wenn er einmal von dieser krankhaften Sucht ergriffen ist, an Allem zweifeln, den Zweifel ausdehnen auf alle Gebiete des religiösen, sittlichen und socialen Lebens [2].

Darum hinterläßt der Zweifel in den Einzelnen wie in den Massen, deren er sich bemächtigt hat, eine ungeheure Leere; und in seinem Gefolge geht die Nacht, Trauer, geistige und sittliche Verarmung und der Tod.

Die Aufgabe dieses unseres ersten einleitenden Vortrages wird es darum sein, die *Ursachen* näher zu untersuchen und zu prüfen, aus denen der *Zweifel* hervorgeht.

---

[1] „Immer suchend," sagt schon der Apostel (II. Timoth. 3, 7.) „gelangen sie nie zur Erkenntniß der Wahrheit."

[2] Der Mensch kann, wenn er will, an Allem zweifeln. Scheint das nicht eine allzugewagte Behauptung? Aber doch ist es so. Wir haben eben keine vollkommene Erkenntniß, kein absolutes Wissen; dieß kommt Gott zu und nur ihm allein, weil er die Wahrheit selbst, Grund und Maß aller Wahrheit ist. Mögen wir darum was immer, Gott oder das Atom, die Welt außer uns oder die Welt in uns, zum Gegenstand unserer Forschung wählen, immer bleibt ein *Dunkel*, ein *Unbegreifliches*, ein incommensurabler Rest, der nicht im Denken völlig aufgeht. Und darum kann der Mensch immer zweifeln, ob er nur den *Gegenstand richtig aufgefaßt hat*. Da außerdem sein Erkenntnißvermögen in seiner Endlichkeit und Bedingtheit schon eine unübersteigbare Schranke hat, da er Wesen und Natur seiner Intelligenz *nie vollkommen klar*, deutlich und *allseitig* erfaßt, so kann er stets an der *Erkenntnißkraft seines Geistes* zweifeln. Freilich ist diese Zweifelsucht ein krankhafter Zustand, nicht das gesunde Leben der Intelligenz; es gibt eben einen vernünftigen, aber auch einen *unvernünftigen* Zweifel. Nur durch die Annahme der ersten und obersten Denkprincipien kann der Geist den festen Boden der Ge-

Woher der religiöse Zweifel? Wie ist der unermeßlichen Thatsache des Christenthums gegenüber der religiöse Zweifel überhaupt nur möglich? Da steht die christliche Wahrheit mit ihrer Machtentfaltung und Segenswirkung, wie sie nur einmal die Erde gesehen, und dieß seit Jahrtausenden und bis zur Gegenwart herab; sie ist in vollster Wahrheit jener Baum geworden, welcher die ganze Welt überschattet[1] — die Mutter der Völker, die sie alle in ihrem Schooße getragen und an ihrer Brust zu höherem Leben genährt hat. Nationen sind gekommen und gegangen, die Kirche stand an ihrer Wiege und an ihrem Grab; sie ist nicht vorübergegangen. Neue Geschlechter erschienen, neue Zeiten brachen an; Alles ist wieder verschwunden, die Kirche steht. So oft wähnten ihre Feinde, sie vernichtet zu haben; schon schickten sie sich an, dem entseelten Leichnam, wie sie glaubten, das Grab zu graben. Aber wie neugeboren ist sie noch jedesmal hervorgegangen aus dem Feuer der Verfolgung. „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Weltgeschichte," bemerkt Göthe[2]

---

wißheit gewinnen; diese selbst aber sind nicht beweisbar. Darum kann, vom Zweifel ausgehend, er nimmer den Zweifel überwinden. Dieß kann nur geschehen durch die Annahme eines Erst- und Urgewissen, das keinen vernünftigen Zweifel zuläßt.

[1] Matth. 13, 32.

[2] Im „Westöstlichen Divan." „Alle Epochen," fährt er fort, „in welchen der Glaube herrscht, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mit- und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich Niemand gern mit Erkenntniß des Unfruchtbaren abgeben mag." „Der Unglaube ist das Eigenthum schwacher, kleingesinnter, zurückschreitender, auf sich beschränkter Menschen." Zur Farbenlehre II. S. 163. Thiers sagte einmal: „Wenn ich die Wahrheit des Glaubens in meinen Händen hätte, so würde ich

mit Recht, „dem alle andern sich unterordnen, ist der Conflict des Unglaubens und Glaubens." Aber die Geschichte hat es auch bewiesen auf allen ihren Blättern, daß ihr, der Trägerin des Glaubens, in Wahrheit, wie ein Vater[1] der ersten Jahrhunderte gesagt, die Unverweslichkeit eingehaucht ist; und weisen nicht alle großen welthistorischen Ereignisse hin auf die Hand Gottes, die unsichtbar und doch so sichtbar sie leitet? Wie ist darum der religiöse Zweifel zu erklären?

Es ist die Unkenntniß der wahren Natur und Bedürfnisse des menschlichen Geistes, falsche oder doch einseitige Auffassung des Wesens der wahren Erkenntniß und Wissenschaft, was wir als die erste Ursache des religiösen Zweifels bezeichnen müssen.

In des Kindes Seele hatte eine fromme Mutter, ein verehrter Lehrer die Saat des Glaubens gelegt, und mit dem Glauben den Frieden, Zucht und Sitte, Hoffnung und Beseligung. Der junge Mensch wächst heran, man sagt ihm, daß er Verstand hat, und wenn man es ihm nicht sagt, so sagt er es sich selbst, und er dünkt sich noch weit mehr zu

---

sie über mein Land ausgießen. Ich für meinen Theil habe eine gläubige Nation tausendmal lieber als eine ungläubige. Eine gläubige Nation hat mehr Begeisterung, wenn es sich um Geisteswerke handelt, und mehr Heroismus, wenn es gilt, ihre Größe zu vertheidigen." (Bei Dupanloup in seiner Schrift gegen Renan. Deutsch Regensburg 1864. S. 185.)

[1] Irenaeus adv. Haeres. III. 24: Unsern Glauben haben wir von der Kirche erhalten, und bewahren ihn, welchen der Geist Gottes immer verjüngt, indem er, wie eine außerordentliche Kostbarkeit in einem guten Gefäße, sich und das Gefäß selbst, in welchem er ist, verjüngt. Denn dieses Geschenk Gottes ist der Kirche anvertraut, wie zur Belebung des Geschöpfes, damit alle theilnehmenden Glieder belebt werden, und in ihm ist die Gemeinschaft Christi, d. h. der hl. Geist, das Unterpfand der Unverweslichkeit.

haben, als er sagt. Nun denn, der Verstand will verstehen, die schwellende Geisteskraft sich erproben, Alles fassen, Alles begreifen, will sich des Gesammtgebietes der Wahrheit bemächtigen. In dem Feuer der Jugend, wenn alle geistigen Vermögen wachsen und sich entfalten, bei dem Mangel an Erfahrung in der Arbeit des Geistes und unbekannt mit der Natur der menschlichen Erkenntniß, bei der Forderung einer fälschlich sogenannten Wissenschaftlichkeit, die Alles verwirft, die Uebereinstimmung aller Jahrhunderte und aller Geister, alle Autorität, alle Wahrheit, so lange sie sich noch nicht vor dem eigenen Geiste bewährt und zwar mit Evidenz bewährt hat [1] — da gibt der Mensch so leicht der Täuschung sich hin, wie sie der Dichter des „Faust“ [2] uns gezeichnet hat, das Wesen aller Dinge erforschen zu können, und den Schleier zu heben, der die Geheimnisse der Natur und des Geistes dem Blicke des Sterblichen verhüllt. Er weiß eben noch nicht,

---

[1] „Sic enim rejicientes illa omnia,“ sagt Cartesius (Principia Philosoph. P. I. n. 7.), „de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora“ etc. Ebenso (Dissertatio de methodo n. 3.): „Quantum ad reliqua, quibus olim fueram imbutus, non dubitavi quin mihi liceret omnia ex animo delere.“ Diesen Standpunkt des Cartesius hat selbst die theistische Fraction der modernen Philosophie zur Stunde noch nicht völlig überwunden.

[2] „D'rum hab' ich mich der Magie ergeben,
Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau' alle Wirkenskraft und Samen,
Und thu' nicht mehr in Worten kramen.“

Faust's Beginnen ist ein vergebliches, ein titanenhaftes Ringen nach dem Besitz absoluter, intuitiver, göttergleicher Erkenntniß; das war von jeher die mächtigste Versuchung für den nach Erkenntniß strebenden Geist. Vgl. Genesis 3, 11: Ihr werdet sein, wie Gott, erkennend das Gute und Böse.

um mit den Worten des erwähnten Dichters zu sprechen, wie „geheimnißvoll Natur am lichten Tage" ist, und daß, nach einem tiefsinnigen Worte Pascal's, sowie der Geist in die Tiefe geht, sich auf allen Gebieten der Erkenntniß alsbald Abgründe vor ihm aufthun.

Werden wir jedoch deßwegen das Streben nach tieferer Erkenntniß und wissenschaftlichem Verständniß tadeln? Das sei ferne; diese unsere Vorträge sind der thatsächliche Gegenbeweis. Aber wir verwerfen jenes Princip, das den Zweifel als Ausgangspunkt aller Wissenschaft statuirt, weil es falsch ist, unzulässig und undurchführbar nicht bloß in Fragen religiöser Natur, sondern selbst bezüglich der Erkenntniß der rein menschlichen Wahrheiten. Denn nicht dadurch unterscheidet sich der philosophisch Gebildete von dem Ungebildeten, daß dieser in den großen religiösen und sittlichen Wahrheiten Gewißheit hat, jener aber sie bezweifelt, um sie von Neuem in seinem Geiste und auf andern Grundlagen aufzubauen. Der Vorzug des Gebildeten liegt vielmehr einfach darin, daß er jene Ideen zu begründen weiß und durch wissenschaftliche Vermittlung zur Evidenz zu erheben sucht, welche das Volk unmittelbar, aber deßwegen nicht ohne Gründe, vor aller Reflexion nämlich, für wahr hält. Sehr wahr sagt in dieser Beziehung Balmes[1]: „Da die Gewißheit nothwendige Bedingung ist für den Gebrauch einer jeden Kraft, sei es des sinnlichen oder geistigen Erkenntnißvermögens, so besitzen wir sie auch instinctiv vor aller Reflexion. — Der Schöpfer gab allen Wesen das Nothwendige, um die ihnen eigenthümlichen Thätigkeiten zu setzen; eines der ersten Bedürfnisse des Vernunftwesens aber ist die Gewißheit irgend einer Wahrheit. Die Aufgabe der Philosophie ist hier nur die Grundlagen der Gewißheit zu

---

[1] Fundamental-Philosophie I. Bd. Kap. 3.

erkennen, ohne etwas in dem practischen Verfahren zu ändern, wie die Astronomen die Bahnen der Gestirne und ihre Gesetze beobachten, ohne sich je anzumaßen, sie ändern zu wollen." — Wollte dagegen die Philosophie nur annehmen, was bewiesen ist, und an unserm Denkinhalte so lange zweifeln, bis er „bewiesen" ist, so wird sie nie zur Gewißheit gelangen; denn gerade die obersten, letzten Principien des Denkens und die Ausgangspunkte alles Beweisens können selbstverständlich nicht wieder bewiesen werden[1]. Wie es untheologisch ist, wie Hermes wollte, die Theologie d. i. die Glaubenswissenschaft zu basiren auf den Zweifel, d. i. auf den Abfall vom Glauben, so ist es unphilosophisch, die Philosophie, d. i. die Vernunftwissenschaft, zu basiren auf den Zweifel, d. i. auf den Abfall von der Vernunft, die nur Vernunft ist durch die Gewißheit ihrer ersten Principien. Doch nehmen wir nach dieser kurzen Abschweifung den Faden unserer Darstellung wieder auf.

[1] So erklärt es sich uns auch, warum die großen Denker der antiken wie christlichen Philosophie, Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin, keineswegs von dem bekannten Satze des Cartesius „Cogito, ergo sum" eine solche Anwendung machten, wie dieser selbst, der in ihm das Fundament für einen völligen Neubau aller philosophischen Erkenntniß entdeckt zu haben glaubte. Augustinus namentlich (Civit. Dei, II. 26. Soliloqu. II. 1.) und Thomas von Aquin (Summa Theolog. I. Qu. XIV. Art. 2.) hatten die unläugbare Gewißheit der primitiven Thatsachen des Selbstbewußtseins wiederholt ausgesprochen; aber sie erkannten, und mit vollem Recht, in ihr kein absolutes Princip, sondern nur ein relatives, ein Heilmittel für den, welcher am Skepticismus geistig siecht. Ohnehin ruht die Wahrheit und Gewißheit des Cartesius'schen Satzes auf der Wahrheit und Gewißheit unserer Denkgesetze, ohne welche keine Logik, also auch kein Schluß, also auch kein „Cogito ergo sum" möglich ist.

Was liegt nun näher, als daß der in Bezug auf Aufgabe wie Methode wissenschaftlicher Forschung völlig im Unklaren befindliche junge Mann seine forschende Thätigkeit ganz besonders den religiösen Ideen zuwendet und seiner gesammten bisherigen christlichen Weltanschauung? Denn in der christlichen Religion liegen alle Principien ächter Metaphysik, liegt das tiefste und vollendetste System der Ethik und die Geschichte der Menschheit beschlossen. Zunächst und von vornherein geschieht es vielleicht noch nicht mit dem Gefühle innerer Abneigung, nur, wie er sich selbst sagt, um ihren Inhalt zu prüfen und nach vorausgegangener Unsicherheit und Unklarheit auf's Neue und tiefer zu begründen und zu befestigen; denn alle Fragen der Wissenschaft sollen vor seinem Geiste sich lösen, alle Höhen und Tiefen der Schöpfung im Lichte ungetrübter Erkenntniß vor seinem Auge sich enthüllen.

Aber die Religion gewährt nicht, wornach sein Geist verlangt, der noch den Traum einer absoluten Wissenschaft träumt. Die absolute Wissenschaft, die völlig adäquate Erkenntniß alles dessen, was da ist, die nicht in mühsamem, allmählich sich entfaltendem dialectischem Processe, sondern in einem einzigen Blicke das Gesammtgebiet der intelligibeln Welt überschaut, ist ein Ideal der Erkenntniß, das nur in Gott, der die Wahrheit selbst ist, zur Wirklichkeit wird; dem geschaffenen Geiste ist sie ewig unerreichbar. Steht er doch auf der niedrigsten Stufe in der Welt der Geister, in die Materie hinein versenkt und in Allweg an sie gebunden [1]. Und die Religion vor Allem, die zu ihm von Gott und den göttlichen Dingen spricht, sie gewährt ihm

---

[1] Perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturae ordinem infimas esse animas humanas. S. Thom. Aquin. Summa Theolog. I. I. Qu. LXXXIX. Art. 1.

keineswegs, wornach er begehrt; sie hat für seinen Wissensdrang, wie er wähnt, nur eine Anweisung auf die Ewigkeit, denn sie fordert Glauben, der hier auf Erden nie zum Schauen sich verklären soll; sie bietet Geheimnisse, die nie in vollständig klare Erkenntniß übergehen werden.

Wohl sieht der gereifte Denker, der das Gebiet des menschlichen Geistes durchmessen, in dem Geheimnisse nur die natürliche Schranke des menschlichen Geistes, und in ihm darum das ächteste Siegel der Göttlichkeit der Religion als des Gedankens einer unendlichen Intelligenz, welchen der menschliche Gedanke ahnend nachdenken mag, den er aber nie ergründen wird. Er erkennt, daß Gott keinen solchen Aufwand macht um Geringes, und dieß wäre es, wenn er bloß offenbaren wollte, was Jeder weiß und begreift oder doch wissen kann; er erkennt, daß Gott, wenn er sich offenbart, sich seiner würdig offenbaren wird. Jener dagegen sieht in dem Uebervernünftigen und Unbegreifbaren nur ein gänzlich Unvernünftiges und völlig Unfaßbares, bei dem sich nichts denken läßt, in dem Glauben daher an das Geheimniß eine des Geistes unwürdige und geradezu abzuweisende Zumuthung.

Fügen wir diesem hinzu den Einfluß, den die Richtung der großen Mehrheit in der Gegenwart auf die geistige Entwicklung der aufstrebenden Jugend übt. „Die Erziehung der Alten," sagt Montesquieu[1], „hatte einen großen Vorzug vor der unsern; sie widersprach sich nicht. Epaminondas redete, hörte, sah und that in seinem letzten Lebensjahre dasselbe wie am Anfange seiner Erziehung. Heutigen Tages erhalten wir drei von einander verschiedene und entgegengesetzte Erziehungen, durch die Eltern, die Lehrer und die Welt; was diese letzte uns lehrt, stößt alle früheren Ideen

---

[1] L'Esprit des lois p. 47.

um." Unter dem Vorwande, die Jugend so frühzeitig als möglich auf ihren künftigen Beruf vorzubereiten, hat so oft aller höhere Unterricht nur das eine Ziel, jene Kenntnisse mitzutheilen, die uns befähigen, schnell und mit Sicherheit eine Stellung im Leben zu gewinnen. Daher namentlich das einseitige und ausschließliche sich Geltendmachen der naturwissenschaftlichen Studien; denn durch sie beherrscht der Mensch die Körperwelt und beutet ihre Schätze aus. Jede Wissenschaft, die nicht mittelbar oder unmittelbar dem Interesse dient, ist aus dem Studienkreise der bei weitem größern Mehrheit verbannt, und findet nur noch wenige vereinzelte Jünger; die einseitig realistische Tendenz der Zeit tödtet jedes höhere, ächt menschliche Streben, und hat für die tiefere Forschung nach Grund und Bestimmung alles Seins, wie es von jeher Aufgabe des philosophischen Denkens war, weder Sinn noch Verständniß.

Die nothwendigen Folgen dieser einseitigen Richtung lassen sich nicht verkennen. „Sicher," sagt einer der angesehensten Vertreter der Naturwissenschaft[1], „können die Naturwissenschaften niemals die wahre und höchste Bildung des Menschengeschlechtes begründen, niemals die Anforderungen des Geistes und Gemüths in vollem Maße befriedigen; wo man sie zur alleinigen oder nur hauptsächlichen Grundlage der Jugend- und Volkserziehung macht, wird man ein kaltes, hohles und geistloses Geschlecht heranbilden, in welchem die höchsten Güter der Menschheit verkümmern. Ein roher Materialismus, ein angebetetes goldenes Kalb ist die unausbleibliche Folge dieses Naturcultes. Schon liegen die Anfänge eines solchen Fetischdienstes vor uns in doppelter Richtung, in der Wissenschaft und im Leben, in der Vergöt-

---

[1] Rudolph Wagner, der Kampf um die Seele vom Standpunkt der Wissenschaft. Göttingen, 1857. S. 6.

terung der Materie und der Sucht nach Reichthum und mühelosem Besitz.“ Wer gewöhnt ist, nur das für wahrhaft reell und wirklich zu betrachten, was sich messen, zählen und wägen läßt, der hat thatsächlich und im Princip dem Materialismus schon zugeschworen. Das Alles hat außerdem einen Schein von Klarheit und Wissenschaftlichkeit, was den nicht tiefer Blickenden ungemein anzieht, erzeugt ein gewisses Gefühl von geistiger Selbständigkeit und Unabhängigkeit, was schwachen Geistern unendlich schmeichelt. Da ergeht sich der Geist nur auf der Oberfläche; die Regelmäßigkeit der Gesetze, welche die Körperwelt bestimmen und sich in mathematischen Formeln darstellen lassen, übt einen solchen Einfluß auf ihn, daß er sich abwendet von jenen Gebieten, in denen er diese Klarheit der Alltäglichkeit und Oberflächlichkeit nicht wieder findet. Es schwindelt ihm bei Fragen, die er mit dem mathematisch-physikalischen Maße nicht bestimmen kann. Fragen, wie über Ursprung und Ziel der Welt, Zeit und Ewigkeit, Freiheit und Bestimmung, wird er als ungehörig zurückweisen, und indem er sich ausschließlich an das „Positive“ hält, wie er sagt, d. h. das Sinnliche, Meßbare und mit Händen Greifbare, hört er auf zu denken, gerade dann, wo das Nachdenken erst recht beginnt, wenn nämlich die Regelmäßigkeit der Erscheinungen auf Grund, Ursprung und Wesen dieser Regel, die Alltäglichkeit auf den ersten Tag, den Anfang der Zeit und aller Dinge zurückweist. „Tausenden für Einen,“ sagte daher Lessing nicht mit Unrecht, „ist das Ziel des Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde geworden.“ Der Fehler so Mancher, die um der Wissenschaft willen den Glauben daran gegeben, liegt nicht darin, daß sie in ihrem Streben nach Wahrheit zu weit gegangen sind, vielmehr sind sie nicht weit genug gegangen, um die christliche Wahrheit in ihrer Erhabenheit und Vollkommenheit zu erreichen.

„Laßt uns die Wahrheit der Dinge," sagt Hamann, „nicht nach der Gemächlichkeit schätzen, sie vorstellen zu können. Es gibt Thatsachen höherer Ordnung, für die sich durch die Elemente dieser Welt keine Gleichung finden läßt." „Je weiter man in der Erfahrung vorrückt," spricht Göthe[1]," „desto näher kommt man dem Unerforschlichen."

„Vor Allem muß ich bemerken," sagt ein tiefer bereits angeführter Denker[2], „daß keine außergewöhnlichen Dinge annehmen, nicht immer ein sicheres Zeichen von philosophischem Geiste ist. — Woher stammt der Mensch? Lassen Sie die Erzählung des Moses gelten? Wenn dieß, was für eine Schwierigkeit finden Sie dabei, daß Gott, der den Menschen erschaffen, ihn unterrichtet, einmal zu ihm gesprochen hat, nicht mehrmal zu ihm spreche und ihn unterrichte? Das Außergewöhnliche liegt in einem Falle ebenso, wie in mehreren. Wenn Sie die mosaische Erzählung nicht gelten lassen, so frage ich Sie wiederum: woher stammt der Mensch? Ist er aus dem Innern der Erde plötzlich hervorgekommen? Dieß wäre eine höchst außergewöhnliche Sache. Warum konnte er, einmal entstanden, sich fortpflanzen? Wieder nicht minder ungewöhnlich. Hat er durch allmähliche Entwicklung sich gebildet? ist er etwa durch verschiedene Stufen des Thierreiches hindurch gegangen, so daß die Voreltern von Bossuet, Newton und Leibnitz erlauchte Affen gewesen, die ihrerseits wieder von Reptilien oder Wasserungeheuern abstammten, und so fort bis zur untersten Stufe lebendiger Wesen? Alle diese Dinge wären, dünkt mich, außerordentlich genug, und dennoch ist es gewiß, daß man entweder die außerordentliche Erzählung des Moses oder eine ähnliche annehmen, oder aber zu plötzlichen Erscheinungen

[1] Sprüche in Prosa. W. W. III. Bd. S. 325.
[2] Balmes, Briefe an einen Zweifler. S. 302 ff.

oder allmählichen Umbildungen, die alle höchst außerordentlich wären, seine Zuflucht nehmen muß.

Der Ursprung der Welt schließt etwas in sich, was ebenso wenig in den Gang der gewöhnlichen Ereignisse sich bringen läßt. Nehmen Sie ein System an, welches Sie wollen, nehmen Sie zu Gott oder zum Chaos, zur Geschichte oder zur Fabel, zur Vernunft oder zur Phantasie Ihre Zuflucht; alles dieß bleibt sich in Bezug auf die vorliegende Frage gleich. Das Problem des Ursprungs der Dinge besteht darin; weder die Existenz noch die Ordnung derselben können, ohne auf etwas Außergewöhnliches zu stoßen, erklärt werden. —

Wenn in einer heiteren Nacht der Himmel seinen azurnen, mit Diamanten gestickten Mantel ausbreitet vor unsern Augen, — was ist in diesen Tiefen verborgen? was sind jene leuchtenden Körper, die dort seit langen Jahrhunderten in der Unendlichkeit des Raumes glänzen, und ihren majestätischen Lauf mit unaussprechlicher Regelmäßigkeit verfolgen? — Die Deutlichkeit ist eine Ausnahme; das Geheimniß ist die Regel; — im Innern der Dinge liegt eine Größe, die über alle Betrachtung hinausgeht. Diese Größe, dieses Geheimniß fühlen wir nur deßhalb nicht, weil wir nicht nachdenken; sobald aber der Mensch sich sammelt und jene Verbindung von Wesen betrachtet, in deren Unermeßlichkeit er sich versenkt sieht, dann fühlt er sich überwältigt von einem tiefen Gefühle, wo der Stolz mit der Niedergeschlagenheit, die Freude mit dem Schrecken sich paart. Wie klein erscheint dann jene Philosophie, die von dem „Gewöhnlichen" spricht und einen Abscheu hat vor Allem, was außerordentlich und geheimnißvoll ist!" — „Nennet mir doch ein System," sprach schon Rousseau[1], „in dem kein Dunkel wäre!"

---

[1] Lettre à M.

Verbindet sich mit allem dem noch die Forderung des Fortschrittes, welche an sich völlig wahr und berechtigt ist, aber nur in ganz verkehrter Weise auf das Wesen der Religion und ihren tiefsten, eigentlichsten Inhalt selbst ausgedehnt wird [1] — wie dürfen wir uns wundern, wenn von all' diesen Vorurtheilen befangen und bestimmt mehr und mehr die positive Religion in den Hintergrund tritt und der Mensch von ihr sich abwendet, als hätte auch sie keinen höheren Werth und Berechtigung, als die übrigen kindischen und irrigen Vorstellungen seiner Jugend? Und hiemit ist der Keim eines langen, lebenslangen, schmerzlichen Zwiespaltes in eine solche Seele gelegt. Wer die Welt und das Leben

[1] Die Bedeutung und das Wesen des ächten Fortschrittes hat schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche Vincentius von Lerin unvergleichlich gewürdigt und dargestellt. „Soll demnach in der Kirche Gottes kein Fortschritt sein? Gewiß, und zwar der allergrößte... Aber so, daß es in Wahrheit ein Fortschritt im Glauben ist, keine Umbildung. Der Idee des Fortschrittes entspricht es, daß ein jedwedes Wesen sich erweitert in sich selbst, der Umbildung aber, wenn eine völlige Aenderung von dem Einen in das Andere vor sich geht. Es wachse darum und schreite vorwärts der Einzelnen wie der Gesammtkirche Einsicht, Wissenschaft, Weisheit; aber nicht ausartend, vielmehr in derselben Lehre, derselben Gesinnung, derselben Meinung... Die Lehren dieser göttlichen Philosophie (des Christenthums) mögen immer mehr entwickelt, geklärt, ausgebildet werden; aber es ist Unrecht, sie zu verändern, zu verkürzen, zu verstümmeln. Mögen sie Evidenz, Licht, Klarheit empfangen, aber bewahren müssen sie ihre ganze Fülle, Unversehrtheit, Eigenthümlichkeit." Vincent. Lirin. Commonit. Cap. 27—30. Seine Worte hat das Breve des Papstes Pius IX. dd. 17. März 1856 an die Bischöfe Oesterreichs aufgenommen und bestätigt. Vgl. auch Thom. Aquin. In I. Ethic. Lib. II. und I. De Anim. Lib. II. Suarez, De Fide Disp. II. Sect. VI. 14. Ueber den Fortschritt in, mit und durch die Kirche vgl. Verhandlungen der sechszehnten Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands. Würzburg, 1864. S. 56 ff.

kennt, wer gewohnt ist, um sich zu blicken und in sich, der wird in unserer Schilderung nichts als die Geschichte des innersten Lebens von so Manchem erkennen.

Gewiß sind nicht Wenige hindurch gegangen durch das Feuer des Zweifels, und haben sich ihren Glauben gerettet und halten ihn nun hoch und hehr, denn dieses Kleinod war fast verloren und ward wieder gefunden; aber wie Viele treiben noch unstet und ruhelos umher auf dem Meere des Zweifels, ohne tiefe, festgegründete Ueberzeugung und darum hinüber und herüber geworfen von „jedem Winde der Lehre", in einem inneren Kampfe, der die besten Kräfte der Seele verzehrt und sie zu keiner freudigen, weil höhern Lebensanschauung, zu keinem klaren, ruhigen und beruhigenden Gott- und Weltbewußtsein gelangen läßt! Und doch sind dieß noch die besseren und edleren Naturen, die so oft nur ein unverstandener Drang nach Erkenntniß irre geführt. Darum dürfen wir auch immer hoffen für diese. Denn

„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen,"

läßt der Dichter[1] den Chor der Engel sprechen; „Gott," sagt ein Axiom der Theologen, „läßt es denen an seiner Gnade nicht fehlen, die thun, was an ihnen ist"[2]. Endlich wird doch ihr Fuß den sicheren Boden der ewigen Wahrheit betreten, wenn es nicht noch andere, tiefer liegende Ursachen sind, welche die „Wahrheit zurückhalten" und es nicht Tag werden lassen in ihrem Geiste.

Das ist vor Allem die Unlust des Geistes zu jeder

---

[1] Göthe's Faust II. Th. V. Act.

[2] Ueber den Sinn dieses Satzes vgl. Fr. Suarez Disputat. theolog. Tom. VI. P. II. L. IV. Cap. 12—15. Gott gibt Allen die Gnade des Glaubens, unter der Bedingung, daß der Mensch nicht freiwillig ihr ein Hemmniß entgegensetzt.

Einkehr in sich selbst, die Scheue vor ernster Prüfung, das völlige Aufgegangensein in den Zerstreuungen des äußeren Lebens, die Gleichgültigkeit für das Höhere und in ihrem Gefolge so viele falsche Vorstellungen, tausend Vorurtheile und oft gänzliche, ja schmähliche Unwissenheit in allen tieferen philosophischen und religiösen Fragen. „Sehr Vielen," sagt Fenelon, „fehlt es nicht bloß an der Religion, es fehlt ihnen noch viel mehr an der Vernunft." Wohl hatte Mancher von ihnen in der Jugend noch eine ideale Richtung, noch fanden die Worte „Gott, Wahrheit, Unsterblichkeit" einen mächtigen Wiederhall in der Seele; aber bald erlahmte dieses höhere Streben; das Leben stellt seine Anforderungen und alle Thätigkeit beschränkt sich mehr und mehr nur auf den engen Kreis des Nächstliegenden, Nothwendigen und Nutzbringenden. Stand und Beruf umschränken den Gesichtskreis und leiten die gesammte Aufmerksamkeit nur nach einer bestimmten Richtung hin; die Berufspflicht und Arbeit nehmen die ganze Zeit und Kraft für sich ausschließlich in Anspruch. „Die Gefahren der Halbbildung," sagt Hubert Beckers[1], „des oberflächlichen Nippens an Allem und Jedem und der gänzlichen Vernachlässigung eines gründlichen und tieferen Studiums der allgemeinen Wissenschaften sind um so größer, einen je weiteren Umfang heutzutage das Feld der Wissenschaften gewonnen, je größere und umfassendere Anforderungen an jeden wahrhaft Gebildeten ergeben, und je leichter über dem Haschen nach Allem zuletzt Nichts errungen wird. — Am meisten tritt der moralische Einfluß dieser intellectuellen Verflachung und Verdumpfung da hervor, wo dieselbe im schlimmsten Falle bis zu einer gänzlichen Verachtung alles Wissens und jeder höheren Lebensrichtung

---

[1] Ueber das Bedürfniß einer zeitgemäßen Regelung der allgemeinen Studien an Deutschlands Hochschulen. München, 1862. S. 11.

sich steigert, mit welcher sodann aber auch fast immer nur das wildeste, zügelloseste Leben, die vollständigste Entsittlichung Hand in Hand geht.“ Da bleibt denn die religiöse Erkenntniß so, wie sie war in den Tagen der Kindheit, verschüttet und fast vergessen unter dem Staube des alltäglichen Lebens mit seinen Sorgen und Mühen, seinen Zerstreuungen und Genüssen. Alle Anlagen und Kräfte eines Solchen haben sich entwickelt und immer kräftiger ausgebildet, nur der religiöse Sinn, der Seele so ursprünglich und unmittelbar, ist verkümmert und verkrüppelt; alle Gebiete des Geistes sind cultivirt, alle Vermögen erstarkt; nur das tiefste, das innerlichste, das wesentlichste der Seele liegt wüst und unfruchtbar, wie unbebautes Land. Auf der großen Heerstraße des Lebens, wo die vielen Tausende sich drängen, Alle dem einen Ziele des Besitzes, des Genusses, der Ehre entgegen eilen, wo Einer den Andern überbietet, Einer dem Andern zuvorzukommen sucht — da haben die Wenigsten mehr Zeit noch Lust, das stille, tiefste, heilige Gebiet der Seele zu pflegen und zu bebauen, oder ihm auch nur einige Aufmerksamkeit zu widmen.

Es ist eine unbestreitbare Thatsache und psychologisch nothwendig, je mehr der Mensch dem geräuschvollen Leben der Außenwelt und seinen Genüssen sich hingibt, seien diese rohe oder verfeinerte, sinnliche oder ästhetische, desto mehr verödet in ihm die innere Welt, stirbt in ihm das allein wahrhaftige, weil geistige Leben. Und je länger er in dieser Zerstreuung der Geschäfte und Arbeiten so gut wie der Vergnügungen und Genüsse lebt, desto tiefer und nachhaltiger sind die Eindrücke, die das sichtbare, nichtige und vergängliche Leben in ihm hinterläßt. Seine Seele ist ganz hinein versenkt, geht unter in der Fluth des Zeitlichen und Irdischen, er vergißt, daß es noch eine andere Welt gibt und ein höheres Leben als das, was er mit seinen Augen sieht und mit seinen

Händen tastet [1]. Wie sollte er nun erst verlangen, streben darnach, da er kaum noch daran denkt? „Sein Sinn ist zu, sein Herz ist todt."

Leider haben so manche unserer modernen Staatstheorien keinen anderen Zweck des Staatslebens gekannt, als den des größtmöglichen Genusses für die größtmögliche Anzahl von Genießenden, und die Beschaffung der Mittel zu all' dem, Geld und Geldeswerth. Die Civilisation ist für sie nichts anderes als die Herrschaft der Materie, die genaue Kenntniß und Verwerthung ihrer Eigenschaften. Nach ihnen hat der menschliche Geist seine Bestimmung erreicht, wenn er die Genüsse des Lebens vermehrt und das leibliche Elend gemindert hat, kurz, wenn er das Geheimniß gefunden — hier einige kurze Jahre des Genusses zu leben. Bei aller Geschiedenheit der politischen Parteien war doch dieß der gemeinsame Grundgedanken für Viele; nur hat der Communismus diese Principien am folgerichtigsten und rückhaltlos durchzuführen gesucht, während die Anderen auf halbem Wege stehen blieben [2]. Erziehung und Unterricht tragen in diesem Sy-

---

[1] Dieses Versunkensein in den Genuß einer mehr oder weniger anständigen Sinnlichkeit hat selbst Göthe mit köstlichem Humor geschildert, wenn er unter Anderem (in einem Schreiben an die Gräfin Stolberg) sagt: „Selig seid ihr, verklärte Spaziergänger, die ihr mit zufriedener, anständiger Vollendung jeden Abend den Staub von eueren Füßen schlagt und euch göttergleich eures Tagewerkes freut." Und L. Feuerbach (Abälard und Heloise, 1834): „Ihr nennt euern Verstand den gesunden Menschenverstand, weil er, euch verschonend mit der anstrengenden Sorge und Arbeit des Denkens, euch noch nie die Suppe verdarb; er ist aber in der That ein ebenso gemeiner Patron wie ihr, nichts weiter als euer Trinkbruder."

[2] „Die Bestimmung des Menschen ist, glücklich zu werden; glücklich aber ist nur derjenige, der seine Bedürfnisse zu befriedigen und diese Befriedigung zum Genusse umzuwandeln vermag. Die Größe des Glücks hängt daher von der Masse der Genüsse und diese wieder von

steme nothwendig diesen Charakter der gemeinen Nützlichkeitstheorie. Und doch, wie die Vernunft im Glauben ihren Schirm und ihre Gewähr findet, so kann auch die Entfaltung des leiblichen Lebens der Menschheit und seiner Güter nur in Verbindung und Unterordnung unter die höheren sittlich-intellectuellen Interessen eine gedeihliche Pflege und nachhaltige Förderung finden, „denn die höhere Entwicklung der Persönlichkeit in Religion, Kunst u. s. w.," sagt ein neuerer Volkswirthschaftslehrer [1], „darf durch die Entwicklung ihrer wirthschaftlichen Seite weder gestört noch hintangesetzt werden. Das wirthschaftliche Leben der Persönlichkeit ist die niedrigere Sphäre, die sich zur höheren als Mittel verhält und ihr dient, von ihr versittlicht und durchgeistigt werden muß. Die wirthschaftliche Persönlichkeit findet ihren Untergang, wenn sie sich vom Sitten- und Religionsgesetz abwendet und den höheren Ideen des Guten, Schönen, Wahren entfremdet. Die Zeiten des versunkenen Geschmackes, der Sitten- und Religionslosigkeit, der verrotteten Staatseinrichtungen sind nicht durch Zufall regelmäßig die Zeiten des ökonomischen Ruins in der Geschichte der Menschheit gewesen. Und umgekehrt erblüht kein sittliches, freies, schönes Leben in Familie, Gemeinde, Staat, Kirche, keine Ausbildung von Kunst und Sprache ohne Tüch-

---

der Vervielfältigung der Bedürfnisse ab. Je mehr der Mensch bedarf, desto mehr wird er angetrieben zu erzeugen, desto mehr kann er wieder für seine Genüsse verwenden. Auf dieser Wechselbewegung beruht aller Fortschritt des socialen Glücks. — Diese Theorie hat mehr dazu beigetragen, das alte Europa aus seinen Angeln zu heben, als alle Speculationen der eigentlichen Politiker der Revolution." Radowitz, Gespräche aus der Gegenwart in Staat und Kirche, S. 125.

[1] Schäffle, die Nationalökonomie oder die allgemeine Wirthschaftslehre. Leipzig, 1861. S. 24.

tigkeit der wirthschaftlichen Entwicklung." „Die bloßen Mammonsknechte," sagt einmal Roscher, „unter den Volks- und Privatwirthen mögen den Communismus als den Spiegel ihrer eigenen Verkehrtheiten betrachten." „In einer Zeit," sagt selbst Condillac, „die Alles glaubt mit Geld abmachen zu können, ist der Ruin von Allem das letzte Ziel der kaufmännischen, finanziellen und politischen Spekulationen." Wenn daher die Wissenschaft und gerade die Wissenschaft der Natur die Religion aufgibt, gibt sie sich selbst auf. Den höchsten Zwecken der Wissenschaft und alles Daseins entfremdet, erniedrigt sie sich zur Magd der niederen Interessen, wird sie Sklavin im schmählichen Dienste des bloßen Handwerks und zeitlichen Gewinnes.

Wir sind hiermit weit entfernt, einen Tadel auszusprechen gegen jene, welche sich der Pflege der industriellen Interessen gewidmet, und es wäre geradezu Unverstand, die Eroberungen anzuklagen, welche der menschliche Geist, hauptsächlich mit Hülfe der Naturwissenschaften, nach allen Seiten hin gemacht hat; und wenn je hiezu uns die Versuchung käme, so müßten wir uns von dem christlichen Dichter im eminenten Sinne, Dante Alighieri, eines Bessern belehren lassen, welcher die Industrie eine „Tochter Gottes" nennt, die seine schöpferische und weltbeherrschende Thätigkeit nachahmt[1]. „Religion, Staat und Handel sind nur Theile desselben allgemeinen Planes; keine Anstalt auf einem dieser Gebiete kann daher passend sein, wenn sie den beiden andern klar widerstreitet, weil Gottes Werke sich nicht widersprechen können"[2]. Daß ein gesundes, practisches, auf

[1] Hölle, Ges. XII. 23 ff.

[2] J. Tucker, Four tracts and two sermons on polit. and commercial subjects. Thomas von Aquin (De reg. princ. II. 7.) will, daß der Regent nach Reichthum strebe, bemerkt jedoch, daß im Reichthum allein das Glück eines Volkes nicht bestehe (cf. Summ.

industriellen Fortschritt und menschenwürdigen Lebensgenuß abzielendes Streben ganz harmonisch zugleich mit der idealsten Lebensrichtung zusammengehen kann und soll, hat schon der Begründer der exacten Naturforschung, Franz Baco [1] von Verulam bemerkt, und dieß beweist uns jene wunderbare, aus dem Meere der Vergessenheit allmählich wieder auftauchende Periode des Mittelalters. Hier, wo der Spiritualismus im Zenith stand, erhoben sich zu den Füßen der mächtigen Kathedralen mitten in einem Walde von Thürmen alle jene Palaststädte des Großhandels, mit deren Luxus das Gepränge unserer heutigen Nabobs auch nicht von Ferne einen Vergleich aushält. Und jene erstaunliche Kunstpracht, deren spärliche Reste wir kaum zu unterhalten vermögen, war keineswegs in dem Umfange, wie der heutige Luxus auf das Elend eines zahllosen, stets dem Winde des Zufalls preisgegebenen Proletariats gegründet. Sagt uns doch ein glaubhafter Zeitgenosse, der Italiener Guicciardini, von Flandern, wo Pracht und Industrialismus am höchsten blühten, daß der Wohlstand sich bis in die untersten Schichten erstreckt habe. Was Alles mit den damaligen Mitteln der Erde und dem Meere abgewonnen und daneben zur Ehre

theol. II. II. Qu. II. Art. 1. C. Gent. III. 133). Die Schriftsteller vor Smith, auch die Physiokraten, betonten bei Besprechung volkswirthschaftlicher Fragen immer in erster Linie den sittlichen Standpunkt. Mit Adam Smith aus der Schule der Sensualisten, mögen auch seine Verdienste in anderer Beziehung nicht zu läugnen sein, verschwindet das sittliche Moment aus der Volkswirthschaftslehre. Vgl. Schulze, Lehrbuch der Nationalökonomie, S. 185. Contzen, Thomas von Aquin als volkswirthschaftlicher Schriftsteller, S. 11.

[1] De Augmento Scient. III. 4: Tantum ergo abest, ut explicatio phaenomenorum per causas physicas a Deo et providentia abducat, ut potius philosophi illi, qui in iisdem eruendis occupati fuerunt, nullum exitum rei reperirent, nisi postremo ad Deum et providentiam confugerent.

Gottes für Religion und Gottseligkeit geleistet worden ist, thut in unwiderleglicher Weise dar, daß das ächte christlich-religiöse Leben keineswegs dem practischen oder jenem männlichen Unternehmungs- und Forschungsgeiste Abbruch thun muß, der sich der Natur zu bemächtigen und sie botmäßig zu machen weiß [1].

Wo aber die materiellen Interessen ausschließlich zur Herrschaft gelangt sind und die gesammte Denkweise und Lebensrichtung ihnen zugewendet ist, da tritt nimmer, selbst auch nur auf wenige Stunden, jene hehre Stille, Sammlung und Verinnerlichung in der Seele ein, wo diese, ungestört von dem betäubenden Gewühle der dem Irdischen zugewandten Gedanken, die Stimme der Wahrheit, den Ruf ihrer eigenen wahren und ächtesten Natur vernehmen könnte. Und wenn denn doch einmal in trüben Stunden, nach schmerzlichen Erlebnissen und niederschmetternder Täuschung eine Ahnung vom Jenseits die Seele durchbebt und den Zauber zu brechen scheint, mit welchem das Nichtige Sinn und Denken umfangen hält, so sind doch diese Berührungen zu leise und zu vorübergehend, als daß sie dem durch lange Gewohnheit geläufig gewordenen Ideengange eine andere Richtung zu geben im Stande wären.

So bleiben denn Viele für immer in dieser unseligen Schwebe zwischen Glaube und Unglaube, jenen Verdammten in Dante's Hölle nicht unähnlich, welche der Himmel nicht aufnimmt und die Hölle zurückstößt [2]. Derselbe, der gesagt hat: „Wissenschaft ist Macht" [3], Baco von Verulam, hat auch ausgesprochen, daß halbes Wissen von Gott

---

[1] Vgl. Gebr. Reichensperger, Deutschlands nächste Aufgabe. S. 73.

[2] Hölle, II. Gef.

[3] Fr. Baconis Novum Organum, Aphorism. III. Scientia et potentia in idem coincidunt.

abwendet, aber wahre und eigentliche Wissenschaft wieder hinführt zu ihm[1]: dieß hat Niebuhr bezüglich der Geschichtswissenschaft auf's Neue bestätigt. Bei dem Geschlechte der halb und einseitig Gebildeten, das viel zahlreicher ist, als es bei flüchtiger Betrachtung den Anschein hat, hat dieser Ausspruch noch immer seine Anwendung gefunden; sie haben nur oberflächlich geschöpft aus der Quelle der Erkenntniß, das hat sie berauscht, einen Wissensdünkel und Schwindel in ihnen erzeugt; hätten sie in vollen Zügen getrunken, ihr Auge wäre wieder helle, ihr Sinn verständig, ihr Urtheil nüchtern geworden. Um den kindlich einfachen, demüthig frommen Glauben zu bewahren, sind sie zu wissensstolz; um zu einer tiefen, allseitig begründeten, durch philosophische und historische Studien bewährten religiösen Ueberzeugung hindurch zu dringen, in welcher die Seele mit unerschütterlicher und trostvoller Gewißheit ruht und durch welche sie im Stande ist, „Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in ihr wohnt"[2], dazu mangeln ihnen alle Vorbedingungen, ächte Wissenschaft oder doch Wissenstrieb, Ernst des Denkens und selbstverläugnende Liebe zur Wahrheit. Denn „die Arbeit der philosophischen Forschung," sagt Malebranche[3], „ist durch die ewige Weisheit angeordnet, und auch heute noch absolut nothwendig; wir sollen wissen, daß wir die Wahrheit nicht ohne Arbeit und Anstrengung klar begreifen können, indem wir Sünder und verurtheilt sind, das Leben im Schweiße des Angesichtes zu gewinnen, was wohl nicht bloß vom Leben des Leibes zu verstehen ist,

---

[1] De Augment. Scient. I. col. 5.: Certissimum itaque atque experientia comprobatur: Leves gustus in philosophia movere fortassis ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.

[2] I. Petr. 3, 15.

[3] Méditations, par le P. Malebranche. Lyon, 1707, p. 35.

sondern auch vom Leben und von der Nahrung der Seele, nämlich der Wahrheit." — Was ist Wahrheit? sprechen sie mit der Miene eines Mannes, der Alles erforscht und über Alles nachgedacht hat; aber wie der römische Richter gehen sie hinweg, ohne nur die Antwort abzuwarten [1].

Es ist aber, wie Pascal [2] mit Recht bemerkt, „etwas so Großes um die Religion, daß diejenigen, welche sich nicht die Mühe geben wollen, sie näher kennen zu lernen, mit Recht von ihr ausgeschlossen werden."

Und diese Unwissenheit, diese Gleichgültigkeit und Denkfaulheit, dieser Stumpfsinn des Geistes ist es, der so häufig es wagt, sich mit dem prunkenden Namen philosophischer Bildung und Toleranz zu schmücken, der von seinem, wie er vorgibt, vorurtheilsfreien Standpunkte aus alle Religionen für gleich wahr und gut erklärt. Er setzt das Wesen aller Religion in das „Rechthandeln", ohne auch nur einen Augenblick darüber nachgedacht zu haben, was denn in unserm Handeln Recht ist, und wo die Wurzel und das Maß für alles Recht und Pflicht liegt. „Viele glauben," sagt in dieser Beziehung treffend der geistvolle Manzoni [3], „diese Gleichgültigkeit sei die Frucht tiefer Untersuchungen und einer fortgeschrittenen Bildung, der letzte Feind der Religion und ihr furchtbarster, der erst am Ende der Zeiten kommen soll, um den Sieg zu vollenden, den so viele vorausgegangenen Kämpfe bereits vorbereitet haben. Aber gerade das Gegentheil hievon ist wahr. Es war vielmehr diese Gleichgültigkeit der erste Gegner, den das Christenthum fand auf seinem Siegeszuge durch die Welt. Gleich bei seinem ersten Er-

---

[1] Joh. 18, 37.

[2] Pensées sur la Religion, P. II. Art. 17.

[3] In der Vorrede zu seinen: Osservazioni sulla Morale cattolica. Prato, 1841.

scheinen war es so verachtet, daß man eine nähere Prüfung desselben für gar nicht der Mühe werth hielt. Die Apostel verkünden der Welt jene Lehren, die von nun an das Licht und die Nahrung und der Trost der größten Geister werden sollten; sie legen die Fundamente für eine neue Civilisation, welche Europa und die ganze Welt umgestalten sollte — und man sieht sie an wie Betrunkene[1]. Paulus entwickelt auf dem Areopag jene Wahrheiten, welche von nun an in ächt philosophischer Bildung das niedrigste Weib höher stellen sollten, als die Weisesten der Weisen in der Vorzeit — aber ihre Weisen antworten, sie wollten ihn ein anderes Mal hören[2]. Sie glaubten, sie hätten über viel wichtigere Dinge nachzudenken, als über Gott, Mensch, Seele und Erlösung. Und Festus, der römische Richter, antwortet, als Paulus ihm die Lehre der Erlösung verkündet: Paulus, du rasest![3] Dieser Feind ist immer noch da, wie er schon zu Anfang dem Christenthum entgegen trat, weil der Kirche nicht die Verheißung ward, alle ihre Feinde zu vernichten, wohl aber die, von ihnen nicht überwältigt zu werden." Schelling hat diese dem Christenthum und allem höheren Leben abgewandte Richtung am besten charakterisirt, wenn er sagt[4]: „Es ist die Ideenlosigkeit, die sich Aufklärung zu nennen untersteht." „Nur dieß Eine verlangen wir," sagt darum schon im dritten Jahrhundert

---

[1] Andere aber spotteten und sagten: Sie haben zu viel süßen Weines getrunken. Apostelg. 2, 16.

[2] Die Einen spotteten, die Anderen aber sagten: Darüber wollen wir dich ein anderes Mal hören. Apostelg. 17, 22.

[3] Da er sich also verantwortete, rief Festus: Paulus, du rasest! Deine große Gelehrsamkeit macht dich wahnsinnig. Er aber sprach: Ich rase nicht; ich rede Worte der Wahrheit und Besonnenheit. Apostelg. 24, 26.

[4] Vorlesungen über die Methode des academischen Studium. S. 104.

Tertullian[1], „daß man uns nicht verurtheilt, ohne uns gehört zu haben.“

Eine dritte Ursache des religiösen Zweifels übrigt uns noch zu erörtern. Das ist die Leidenschaft, welchen Namen immer sie tragen, unter welch' schimmernder Außenseite sie immer sich verbergen mag. Hat sie einmal von dem Menschen Besitz genommen, dann läßt sie nimmer das Herz zur Ruhe gelangen, immer dichter legt sie dann ihren Schleier über das Auge des inneren Menschen. Dann wird der letzte Laut der Wahrheit erstickt, wenn die Seele der Tummelplatz geworden, auf dem die wilden Begierden wie entfesselte Bestien sich gegenseitig bekämpfen und zerfleischen. Denn, sagt schon Platon[2], „wer sich hingibt der Lust und dem Zornmuth, der wird auch nur sterbliche Gedanken haben. Wer aber aus Liebe zur Wahrheit bestrebt ist, Unsterbliches und Göttliches zu denken, der wird zur Unsterblichkeit gelangen. Und er wird die höchste Glückseligkeit erreichen, weil er das Göttliche in sich gepflegt und Gott in seiner Seele getragen hat.“ Nicht dieß fordern wir als Bedingung für Erkenntniß der höheren und religiösen Wahrheit, daß stete Stille in der Seele herrsche, durch keinen widerstreitenden Gedanken gestört, durch keine leidenschaftliche Aufwallung getrübt; denn eine so vollkommene Ruhe, eine so vollendete, harmonische Durchbildung des ganzen inneren und äußeren Menschen ist nur der Antheil Weniger und selbst die Wirkung der religiösen Wahrheit, die im tiefsten Grunde der Seele ruht. „Die Wahrheit wird euch frei machen“[3]. Nicht dieß verlangen wir, daß der Kampf aufgehört und beendet ist zwischen dem niederen und höheren Menschen, zwischen Sinnlich-

---

[1] Tertull. Apologet. 1. Hoc unum gestit, ne ignorata damnetur.

[2] Timaeus, p. 90. [3] Joh. 8, 32.

keit und Geist, Vernunft und Leidenschaft; wohl aber dieß, daß er begonnen hat, daß es der Seele einmal Ernst ist mit ihrer Selbstbefreiung, daß sie der Wahrheit nicht mehr widerstrebt, die allein sie frei machen kann, daß sie nicht mehr sich hingibt, eine willenlose Sklavin, jenen finstern Gewalten, die mit der ganzen Ueberwucht, welche das sinnliche, sichtbare Leben auf das Herz übt, sich an unsere Füße hängen und uns niederziehen zum Irdischen und Vergänglichen. Sie soll nicht mehr, wie der Apostel so bezeichnend und so tiefsinnig sich ausdrückt, „die Wahrheit Gottes fesseln in Ungerechtigkeit“ [1]; sie soll sich aufschließen dem Lichte von Oben, „das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ [2].

Was in den eben angeführten Worten des Apostels als die eigentliche, tiefste und einzige Ursache des Heidenthums bezeichnet wird mit all' seinen furchtbaren Verirrungen und unsagbaren Gräueln — die Ungerechtigkeit, welche der göttlichen Wahrheit widerstrebt — das gilt auch für unsere und für alle Zeit: die sittliche Verirrung zieht die intellectuelle nach sich als ihre nothwendige Folge; denn der Verstand des Menschen hat seine tiefsten und letzten Wurzeln im Herzen [3]. „Das Herz,“ spricht Pascal, „hat seine Gründe, von denen der Verstand nichts weiß.“ Der Mensch im Zustande sittlicher Verirrung und Versunkenheit

---

[1] Röm. 1, 18. [2] Joh. 1, 9.

[3] „Il faut être désintéressé“, sagt selbst der Verfasser des „Système de la Nature“ (Tom. II. Ch. 13), „pour juger sainement des choses; il faut des lumières et de la suite dans l'esprit, pour saisir un grand système. Il n'appartient qu'à l'homme de bien d'examiner les preuves de l'existence de Dieu et les principes de toute religion.... L'homme honnête et vertueux est seul juge compétent dans une si grande affaire.“

flieht das Licht wie das kranke Auge, er „haßt das Licht“[1], weil es ihn zu schmerzlich berührt; „und er kommt nicht an das Licht, denn das Licht überführt ihn wegen seiner bösen Werke.“ „Sie haben ihr gutes Gewissen verloren“, spricht der Apostel[2], das Wort des Herrn erläuternd, „und darum im Glauben Schiffbruch gelitten.“ „Und ganz mit Recht“, bemerkt hiezu Johannes Chrysostomus[3], „denn wie das Leben, so die Lehre; darum sind viele selbst wieder in die heidnische Abgötterei zurück gefallen. Denn damit sie nicht gequält würden durch die Furcht vor der Zukunft, gaben sie sich Mühe, sich um jeden Preis zu überreden, Alles sei falsch, was unsere Religion lehrt.“

Als Paulus vor dem römischen Proconsul Felix[4] erschien, und zu ihm, dem bestechlichen Richter und Ehebrecher, sprach von der Gerechtigkeit, der Keuschheit und dem kommenden Gericht, „da,“ wie die hl. Schrift erzählt, „erbebte Felix und sprach: Für jetzt, Paulus, kannst du gehen, zu einer anderen gelegenen Zeit will ich dich wieder rufen lassen.“

Das ist die innerste Seelengeschichte von so Vielen; die Wahrheit macht sie erblassen, darum schütteln sie jeden ernsten einschneidenden Gedanken ab, denn er ist ein lästiger Mahner. „Wer kann ertragen,“ läßt Cicero[5] den Epiku-

---

[1] Joh. 3, 20. „Das Licht,“ sagt ein Neuerer (Feuchtersleben, Sämmtl. Werke, III. B. S. 219), „ist für jedes Auge, aber nicht jedes Auge ist für das Licht.“

[2] I. Timoth. 1, 19. [3] Hom. V. in Epist. ad Timoth.

[4] Apostelg. 24, 25.

[5] De natur. deor. I. 54. Und Lucretius Carus von der Natur der Dinge I. B. 63:

Schmählichen Anblicks lag auf Erden das Leben der Menschen,
Unter der Religion gewaltsam niedergetreten,
Die vorstreckend das Haupt aus den himmlischen Regionen,
Mit entsetzlichem Blick herab auf die Sterblichen drohte.

räer Vellejus sprechen, „das Joch eines ewigen Herrn, den man fürchten muß Tag und Nacht, und der nichts vergißt?" Und selbst dann, wenn Alter und Abspannung, Uebersättigung und Ermüdung die Macht der Leidenschaft gebrochen haben, trägt doch immer noch das Gemüth die Spuren ihrer zerstörenden Wirkung in sich, und die gesammte geistige Richtung, Welt- und Lebensanschauung wird doch immer noch mehr oder weniger von den Eindrücken und der Denkweise der Vergangenheit, der langen Gewohnheit leidenschaftlicher Erregungen und Phantasien bestimmt.

Der Grund dieser Erscheinung ist unschwer einzusehen; trübt ja doch ein Staub-Atom im Auge den Blick und läßt die ganze Umgebung nur mißgestaltet erscheinen. Herz und Wille üben einen stillen, verborgenen, oft kaum geahnten, aber nur um so mächtigeren Einfluß auf des Menschen Geist und Erkenntniß, der Art, daß sie den klarsten Verstand zu berücken, das schärfste Urtheil zu trüben vermögen. Treffend sagt in dieser Beziehung ein neuester philosophischer Schriftsteller[1]: „Der Wille des Menschen greift unmittelbar und principiell in alles Wissen und Erkennen ein. Denn der Wille ist in letzter Instanz eben diese Selbstbestimmung des Denkens, durch welche es die Macht über alle seine Gedanken sowohl dem nothwendigen als dem willkürlichen Denken überlassen kann. Will ich nicht erkennen, will ich nicht meinem nothwendigen Denken folgen, und dem nothwendigen Gedanken gemäß mein eigenes Selbst und Wesen erfassen, so werde ich auch nimmermehr zur Erkenntniß gelangen."

Wohl hat die Religion ihren Anknüpfungspunkt an den ersten und unmittelbarsten Thatsachen des Bewußtseins, und

---

[1] Ulrici, Grundprincip der Philosophie, I. S. 73.

beweist sich uns als das erste, allgemeinste, umfassendste Bedürfniß, ein Gesetz der Menschheit; wohl bieten die Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums eine Gewißheit, wie kaum eine andere Thatsache der Geschichte [1]. Aber es ist der Wille des Menschen, welcher den erkennenden Geist zur Forschung bestimmt und den Gegenstand wählt, dessen Betrachtung den Geist beschäftigen soll; der Wille ist darum in gewisser Beziehung höher, mächtiger und universeller als die Erkenntniß, die mehr oder weniger durch ihn und seinen Antrieb sich bethätigt [2]. Und so vermag er es, sich hinwegzuwenden von allem dem, was seiner Neigung widerspricht, oder er beschäftigt sich mit ihm nur oberflächlich und vorübergehend, um mit desto größerer Befriedigung dem sich hinzugeben, wozu er durch innere Verwandtschaft und selbstisches Interesse sich hingezogen fühlt. Und dieß ist, wie Leibnitz [3] bemerkt hat, der Grund, warum die Seele so viele Mittel findet, der Wahrheit zu widerstehen. „Unser Denksystem," sagt Fichte [4], „ist oft nur

[1] „Könnten wir sagen, die evangelische Geschichte sei eine Erfindung? Aber so erfindet man nicht; und die Geschichte des Sokrates, an der kein Mensch zweifelt, ist durch weniger Zeugnisse bestätigt, als die Geschichte Jesu Christi." Rousseau, Emile IV.

[2] Voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus... Si consideratur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum, intellectus autem, secundum quod est quaedam res et potentia specialis, sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse et ipsum intelligere et objectum ejus, quod est verum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Thom. Aqu. Summ. Theolog. I. Qu. LXXXII. Art. 4.

[3] Theodic. L. II.

[4] Die Bestimmung des Menschen. Sämmtliche Werke, II. B. S. 253.

die Geschichte unseres Herzens [1]. — Alle meine Ueberzeugung kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande; und die Verbesserung des Herzens führt zur wahren Weisheit." „Eigentlich," sagt Göthe [2], „kommt Alles auf die Gesinnungen an. Wo diese sind, treten auch die Gedanken hervor, und je nachdem sie sind, sind auch die Gedanken." In einer solchen sittlichen Stimmung wird daher der Mensch all' seinen Scharfsinn aufbieten, um Einwürfe gegen Religion und Glaube zu suchen und zu begründen, und gierig das Gift des Zweifels trinken; denn es ist ein Taumelbecher, der ihn einschläfert und scheinbar beruhigt, daß er den Aufschrei des Gewissens nicht vernimmt und fortträumt den Traum der Sinne. Ohnehin ist es auf allen Gebieten des Wissens wie Lebens unendlich viel leichter, Bedenken und Einwürfe vorzubringen oder doch zu verstehen, als die Antwort zu finden und die Lösung zu fassen. Hättest du aber auch alle Zweifel gelöst, er wird immer wieder andere und neue entgegenführen. Denn er hat im Voraus Partei gegen das Christenthum genommen, er wird darum, wie in jedem Rechtsstreite, seine Gründe tausendmal gewichtiger, klarer, überzeugender finden, als die seines Gegners, weil es eben seine Gründe sind, weil er sie mit viel mehr Aufmerksamkeit erwogen hat, weil er will, daß sie als vollgültig erscheinen. Wohl läugnet man nicht, was sich nun einmal nicht läugnen läßt; aber in dem gefälschten Geiste werden alle Züge des Gesammtbildes der Wahrheit zu einem

---

[1] Wie Einer ist, so ist sein Gott,
Darum ward Gott so oft zu Spott.
Göthe (Zahme Xenien, IV).

All' ihr Läugnen und ihr Zweifeln, Freunde, wißt,
Nur der Abglanz ihres schwarzen Herzens ist.
Dschelaleddin Rumi (Tholuck, Sufismus S. 110).

[2] Sprüche in Prosa. Bd. III. S. 238.

Zerrbilde verzogen und entstellt, wie in einem Hohlspiegel alle Gegenstände ihre natürlichen Verhältnisse verlieren. Wo er darum der Gewißheit der Thatsachen sich nicht entziehen kann, hat der Wille immer noch Mittel und Freiheit genug, gegen den Inhalt der christlichen Lehre sich zu erklären. Denn diese, geheimnißvoll und dunkel, wie sie ist, und nie von der Erkenntniß völlig begriffen, kann ihr nicht mit der Evidenz einleuchten und den Geist zur Zustimmung nöthigen, wie dieß z. B. bei einem Lehrsatze der Mathematik der Fall ist. Denn das ist doch nur ein leeres Wort und eine hohle Phrase, wenn man vorgibt, man sei ohne jedwede Voraussetzung und in vollständigster Indifferenz an die Prüfung des Christenthums gegangen [1]. Völlig voraussetzungslos ist Niemand, am allerwenigsten aber in einer Frage, die so den ganzen Menschen erfaßt und durchdringt, das ganze Gebiet seiner Gedanken umgestaltet und erneuert, dem eigenen Dasein erst seine Bestimmung gibt und so für das gesammte Leben von einer Bedeutung ist, wie keine zweite mehr.

---

[1] So hatte sich seiner Zeit namentlich Dav. Strauß seiner Voraussetzungslosigkeit gerühmt und dadurch ganz besonders seine Befähigung zum Kritiker der Evangelien nachzuweisen gesucht. Vgl. Leben Jesu I. Bd. Vorw. Es war eben, wie alsbald die ersten Kapitel dargethan haben, eine sehr „voraussetzungsvolle Voraussetzungslosigkeit.“ In seinem neuen „Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet,“ 1864. S. XIII, spricht er jedoch ganz anders (im Grund dasselbe, wie er es längst gedacht): „Wer über die Herrscher von Ninive oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei rein historisches Interesse haben; das Christenthum dagegen ist eine so lebendige Macht, und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Consequenzen für die Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessirt zu sein.“

In Bezug auf historische Forschung hat Döllinger [1] ganz wahr bemerkt: „Die Einen werden mit innerem Behagen sich von solchen Geschichtschreibern leiten lassen, die das Gedächtniß der Vergangenheit verwirren, die dem schadenfrohen, in der Brust des Menschen lauernden Dämon schmeicheln, indem sie den großartigsten Thaten unlautere Motive und kleinliche Ursachen unterlegen, und am liebsten das religiöse Gebiet durch willkürliche Entstellung der Thatsachen, durch wohlgefällige Ausmalung und Voranstellung des zufällig beigemischten Unlauteren und Menschlichen verwirren. Dagegen werden Andere vermöge ihres sorgfältig gepflegten moralischen Gefühles und ausgebildeten Wahrheitssinnes gerade solchen Historikern ihren Glauben und ihr Vertrauen versagen, sie werden mit richtiger Divinationsgabe, selbst wo ihnen die Quellen unzugänglich sind, dieses unlautere Treiben durchschauen, und das Wahre oft durch die Nebel der künstlichen Entstellung hindurch wenigstens annähernd errathen. — Zu der Einsicht also hat uns die bisherige Darstellung geführt, daß alle Erkenntniß auf ethischem oder das ethische Gebiet berührendem Boden gewonnen werde; sonst wären die Scharfsinnigen, die Gebildeten den Armen und Unerzogenen selbst in Erkenntniß von Gut und Böse unendlich überlegen. Aber so ist es nicht, vielmehr nach einem ebenso weisen als gerechten Gesetze kann der Mensch das mit seinem Kopfe nicht fassen, was er nicht auch in sein Herz aufnimmt, und wenn der Mensch seinen Willen verhärtet, so verhärtet sich eben damit auch sein Verstand gegen die Wahrheit.“

Es erscheint gerade hier in der Frage nach der wahren Religion jene innige Wechselbeziehung unter allen Anlagen, Thätigkeiten, Bestrebungen und Richtungen des Menschen,

[1] Irrthum, Zweifel, Wahrheit. Eine Rede. München, 1845. S. 33.

wie dieß in einem großen organischen, durch die Lebenseinheit innig verbundenen Ganzen gar nicht anders der Fall sein kann. Denn der Geist ist Einer; Erkenntniß und Wille wurzeln in dem Einen, der einfachen untheilbaren Seele, in welcher und durch welche die einzelnen von der Wissenschaft unterschiedenen und geschieden betrachteten Vermögen sich gegenseitig durchdringen und bestimmen. Reinheit des Strebens daher und sittliches, gesundes Seelenleben führen zur christlichen Wahrheit, wie diese selbst wieder veredelnd, reinigend und erhebend auf den Willen und alle seelischen Potenzen zurückwirkt. Dieß ist auch der Sinn eines bekannten merkwürdigen Wortes von Leibnitz: „Es besteht die innigste Harmonie zwischen Metaphysik, Moral und Geometrie." Und jeder Irrthum, vor Allem in Fragen religiöser und sittlicher Natur, ruht, wie schon Aristoteles bemerkt hat, in dem freien Willen und ist unmittelbar oder mittelbar ein verschuldeter; denn der Geist des Menschen strebt seiner Natur nach der Wahrheit entgegen, und nur in dieser liegt die Macht, ihn zur Zustimmung zu nöthigen. „Die meisten Menschen aber", sagt ein römischer Staatsmann und Menschenkenner [1], „werden in ihrem Urtheile bestimmt durch Liebe oder Haß, Neigung oder Abneigung, Hoffnung oder Furcht oder eine sonstige Gemüthsbewegung; die Wenigsten urtheilen nach der Wahrheit und dem Gesetz". Ja, man kann geradezu sagen, was Augustinus [2] und Sua-

---

[1] Cicero, de Oratore II. 42.

[2] Unde falsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quae nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, quam pro suae pulchritudinis acceperunt gradu; neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro natura sui corporis affecti, non aliud quam suas affectiones praesidenti animo nuntiant: sed peccata animas fallunt, cum verum quaerunt relicta et neglecta veritate. Augustin. de vera relig. C. 36.

rez [1] bereits ausgesprochen und ein neuester philosophischer Schriftsteller [2] wiederholt hat: Aller Irrthum stammt in gewissem Sinne aus der Sünde! „Die Triebe", sagt dieser, „Neigungen, Begierden, Affecte sind es, welche die Denkwillkür zur Einmischung in die unterscheidende Thätigkeit des Denkens anreizen. Insoferne hängt also der Irrthum nothwendig mit der Selbstbeherrschung, der Moralität zusammen, und man kann mit Recht behaupten: aller Irrthum beruht auf der Sünde." „Gewiß ist, daß auf ethischem Gebiete der Irrthum nicht etwas Unfreiwilliges, nicht Zufall oder Schicksal, sondern eigene Wahl und That, das, wenn auch von Andern empfangene, doch immer freie Erzeugniß des eigenen Geistes und Willens sei. Allerdings wurzelt der Wahn in einer Verdüsterung des Verstandes, diese aber hat ihren Grund in der Corruption des Willens und der Abkehr desselben von Gott; denn erwägen wir nur, um dieß klar zu erkennen, wie nicht die Unwissenheit, sondern die Selbsttäuschung die Mutter der Irrthümer ist, jene Täuschung, kraft welcher wir das zu wissen wähnen, was wir in der That nicht wissen, oder über etwas uns Unbekanntes oder nicht genug Gekanntes urtheilen, oder überhaupt ohne hinreichende Gründe entscheiden wollen" [3].

---

[1] Semper ergo falsitas actualis seu exercita per actuale judicium habet proximam originem in humana voluntate. Suarez, Metaphys. Disput. IX. Sect. 2.

[2] Ulrici, Grundprincip der Philosophie I. S. 253.

[3] Döllinger, a. a. O. S. 21. „Immer," fährt er fort, „liegt bei allen Verirrungen des menschlichen Geistes der Fehler am Willen. Urtheilt der Mensch über das, was er nicht kennt, und täuscht er sich demnach, so wird schon diese Unkenntniß eine freiwillige und verschuldete dann sein, wenn sie eine Folge der Trägheit, Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit ist... Aber auch dann ist es der verderbte Wille, der die Schuld des Irrthums trägt, wenn der Mensch die reinen Ideen, welche ihm die Dinge zeigen, wie sie in Wahrheit

Wir sind hiemit jedoch weit entfernt, jeden Zweifelnden und Irrenden als moralisch Schuldigen bezeichnen zu wollen; dieß wird er nur sein, wenn er, ohne den inneren Kampf ausgekämpft zu haben, jedem weiteren Streben entsagt [1], um

---

sind, verläßt und erstickt, um sich den trügerischen Lüsten der Sinne oder der Imagination hinzugeben. In dem Willen also, der Selbstsucht, dem Stolze, der Eitelkeit, der Sinnlichkeit und der Trägheit sind die meisten Verstandesirrthümer zu suchen. Freilich entdecken wir den ethischen Charakter eines Irrthums erst dann, wenn wir denselben bereits innerlich bezwungen und abgelegt haben; dann erst leuchtet uns der Zusammenhang, in welchem er mit gewissen Neigungen und moralischen Fehlern in uns gestanden, klar genug ein." Vgl. Ulrici a. a. O. II. Bd. S. 252.

[1] Papst Innocentius XI. verwarf (decr. 2. Mai 1679) folgende zwei Propositionen: Propos. 4: Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili. — Propos. 21: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus.

Der Grund dieser Verwerfung ist klar. Der Geist, für die Wahrheit bestimmt, bedarf Gewißheit, und diese vor Allem in der religiösen Erkenntniß. Der Zustand des Zweifels kann darum nur ein vorübergehender sein, ein Antrieb, fortzuschreiten zur Gewißheit; denn nur sie bringt jenen Zustand für den Geist, wo dieser in der Wahrheit als seinem entsprechenden Objecte ruht. Ruhen wollen, sich beruhigen im Zweifel, ist darum ein Verbrechen gegen die Natur und Bestimmung des Geistes. Wenn aber der Zweifelnde weiter strebt, so wird er, ist anders sein Wille rein, zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit gelangen, da diese in evidenter Weise glaubwürdig ist. Vgl. Suarez, Disput. theolog. Tom. IX. Tract. 1 I. Disp. IV. Sect. 3. Thom. Aqu. Summ. Theolog. II. II. Qu. I. Art. 4 ad 2. Dieß hatte selbst Göthe eingesehen, wenn er sagt (Eckermann, Gespräche I. S. 350): Im Zweifel ist kein Verharren, sondern er treibt den Geist zur näheren Untersuchung und Prüfung, woraus dann, wenn diese auf eine vollkommene Weise geschieht, die Gewißheit hervorgeht, welche das Ziel ist, worin der Mensch seine völlige Beruhigung findet.

ungestört die Genüsse des Lebens zu pflücken, wenn er es nie zu einer ruhigen inneren Gewißheit bringt, noch bringen will. Ist er aber endlich doch zur Wahrheit durchgedrungen, dann wird es ihm klar werden, wie so manche minder gute Beweggründe sich eingemischt hatten; uns aber kommt es nicht zu, über ihn zu richten. Bei all' dem bleibt es wahr: Entweder fürchtet der Mensch die christliche Wahrheit, oder er wünscht sie. Je tiefer der sittliche Verfall [1], desto größer die Furcht und innere Abneigung, die Alles aufbietet, sich der Wucht ihrer Anklagen zu entziehen. Wer sie nicht zu fürchten hat, wem sie eine Quelle höheren Lichtes, reicherer Erkenntniß und sittlicher Erhebung aufschließt, der wird emsig suchend und raschen Schrittes die Wege gehen, die zu ihr hinführen. Er ist ein Freier und die Wahrheit wird immer mehr ihn frei machen [2].

Dieß ist auch der Grund, warum die Philosophie der Griechen gerade in Sokrates einen so hohen Aufschwung nahm, durch ihn eigentlich erst begründet wurde, während

---

[1] Nachdem Cicero (de Senectute XII. 41.) eine Aeußerung des Archytas von Tarent angeführt: „Nihil esse tam detestabile tamque pestiferum quam voluptatem; siquidem ea, quum major esset aut longior, omne animi lumen extingueret“ — fährt er fort: „Impedit enim consilium voluptas rationi inimica, ac mentis, ut ita dicam, praestringit oculos, nec habet ullum cum virtute commercium.“

[2] „On demandera peut-être pourquoi il y a tant d'incrédules et d'ennemis de la religion, si elle est prouvée à la fois par la raison et par l'autorité. La réponse est facile: Il y a longtemps qu'on a dit que, s'il résultait quelque obligation morale de la proposition géométrique, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, cette proposition serait combattue et sa certitude mise en problême.“ De Bonald, Démonstration philosophique, préface. Hobbes sagt: „Si les hommes y avaient quelque intérêt, ils douteraient des éléments d'Euclide et les nieraient.“ Système de la nat. II. 4.

sie vor ihm und gerade bei jenen seiner Zeitgenossen, die sich die Wissenden (Sophisten) nannten, eher ein eitles Spiel und leerer Wortschwall geworden war [1]. Seine Forschungen waren alle durchaus ethischer Natur, getragen von einer hohen sittlichen Idee, und das Ziel seines Strebens einzig dem Leben und der Tugend zugekehrt [2]. Wo aber einmal die Leidenschaft tiefe Wurzeln im Herzen gefaßt und mit tausend Banden ihr Opfer umstrickt hält, da senkt sich der Blick immer mehr nach der Tiefe.

Darum gilt der christlichen Wahrheit und der geoffenbarten Religion gegenüber in noch viel höherem Sinne das Wort Rousseau's: „Mein Sohn, bewahre deine Seele immer in einem Zustande, der dich wünschen läßt, Gott möge existiren; und du wirst nie an seiner Existenz zweifeln."

Diese aber, wie Jeden überhaupt, aus Zweifel, Irrthum und Unglaube zur religiösen Wahrheit zu führen, ist Sterblichen nicht gegeben. Das vermag nur Einer, Gott und seine Gnade, die in geheimnißvollem Ringen, mit süßer und

---

[1] Cicero Tuscul. V. 4: Socrates primus philosophiam devocavit e coelo (im Gegensatz zu den früheren Naturphilosophen), et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coepit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. Vgl. Aristot. Metaphys. I. 6: Σωκράτους περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου. „Als das einzige würdige Ziel der Philosophie erschien ihm die Erhebung des Menschen zur Klarheit des Wissens, und als der einzige Gegenstand desselben das menschliche Leben mit all' seinen Verhältnissen, Aufgaben und Verpflichtungen, die Erkenntniß des für den Menschen Nützlichen, Guten und Erstrebenswerthen." Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie. S. 104.

[2] Aehnliches gilt auch von Leibnitz. „Ich hatte," spricht er, (Nouveaux Essais L. I.) „viel mehr Hinneigung zur Moral als zur speculativen Philosophie. Aber ich sah nach und nach ein, wie viel Gewinn die Moral aus den richtigen Principien der wahren Philosophie empfängt, darum habe ich mit großem Eifer mich auf diese verlegt."

doch unwiderstehlicher Gewalt den lange widerstrebenden Willen überwindet, daß die Seele sich dem Strahle von Oben erschließt, wie die Blume ihren Kelch dem Lichte öffnet. Dann fällt bald und von selbst der Schleier, der bisher über dem Auge des Geistes lag [1]. Und darum ist jede Rückkehr aus Zweifel und Unglaube eine Wiedergeburt, zu welcher der Mensch sich vorbereiten und mitwirken mag, die aber nur Gottes Gnade beginnt und vollendet [2]. Sie allein auch nur gibt den letzten Erklärungsgrund für das Wunder der Bekehrung in so Vielen, von Paulus, dem fanatischen Verfolger des Christenthumes an, durch alle Jahrhunderte herab bis auf die Gegenwart.

---

[1] Die Wirkung der Gnade bezeichnet der hl. Augustinus (De peccator. merit. L. II. 17): „ut innotescat, quod latebat, et suave fiat quod non delectabat“; und an einer andern Stelle (Cap. 19) als: „lux, qua illuminantur tenebrae, et suavitas, qua dat fructum suum terra nostra“.

[2] Concilium Tridentin. Sess. VI. Can. 2. Si quis dixerit sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet... anathema sit. „Quanto enim,“ sagt Augustinus (De dono persever. C. 23), „non oratum est in Ecclesia pro infidelibus atque inimicis ejus ut crederent? Nam si haec ab ipso (Deo) quidem poscit Ecclesia, sed a se ipsa sibi dari putat, non veras, sed perfunctorias orationes habet; quod absit a nobis. Quis enim veraciter gemat, desiderans accipere quod orat a Domino, si hoc a se ipso se sumere existimat, non a Deo?“

Die Mitwirkung von Seite des Menschen zu dem Werke des Glaubens und der Rechtfertigung wird (C. Trident. Sess. VI. Can. 4) gleichfalls ausgesprochen: „Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, anathema sit.“

Fassen wir nun noch einmal unsere bisherige Darstellung in Kürze zusammen. Drei Ursachen sind es, die wir als die gewöhnlichsten und verbreitetsten des religiösen Zweifels bezeichnet haben: die falsche Vorstellung von Wesen und Aufgabe der Wissenschaft, Gleichgültigkeit und Gedankenlosigkeit, und endlich die Leidenschaft. Wir haben sie in unserer Entwicklung geschieden und jede einzeln und für sich betrachtet, aber sie schließen sich keineswegs gegenseitig aus, weßwegen wir sie im Leben vielfach geeint finden, wo dann der innere Zwiespalt um so tiefer, der Kampf um so schwerer wird. Das Gesagte mag genügen, um uns zu orientiren über die Lage und die Stellung der Geister, die sich mehr oder weniger der christlichen Wahrheit entfremdet haben. —

Es ist leicht, sehr leicht zu zweifeln, und den Zweifel auszudehnen auf das gesammte Gebiet des höheren und geistigen Lebens, auf Alles, was du nicht mit Augen sehen und nicht mit Händen greifen kannst. Es ist verlockend, auf so leichtem Wege sogar den Schein höherer Bildung zu gewinnen. „Die Lust", hat ein berühmter Naturforscher [1] ausgesprochen, „seinen Mitmenschen etwas Außerordentliches zu sagen, ist der größte Feind der natürlichen Wahrheitsliebe." Um zu zweifeln, zu läugnen, zu widersprechen brauchst du gar nichts Außerordentliches vorzubringen, gar nicht einmal Gründe, es genügt das einfache „Nein." „Da glauben", sagt Feuchtersleben [2], „unsere blasirten Knaben schon was Rechtes zu sein, wenn sie nur weg haben, daß Glaube und Größe leere Worte und alle Menschen — sie ausgenommen — völlig schlecht und dumm sind." Sonderbar! der Widerspruch eines Idioten, der die Wunder des Magne-

---

[1] Oerstedt, der Geist in der Natur I. S. 192.
[2] Sämmtliche Werke, B. III. S. 18.

tismus oder der Elektricität nicht kennt noch ahnt, ist noch nie als das Zeichen eines besonders tiefen Geistes betrachtet worden; aber auf dem religiösen Gebiete, das die Resultate alles Wissens und die Blüthe aller menschlichen Bildung in sich schließt, versucht es noch immer Unwissenheit, Gleichgültigkeit und Oberflächlichkeit, sich in den Philosophenmantel zu hüllen!

Dieser schmählichen, krankhaften Sucht, durch solche und ähnliche Mittel sich über die Menge zu erheben, hat der edle Silvio Pellico schon geantwortet, indem er in einem seiner Briefe schreibt: „Schäme dich nicht, als Christ neben gemeinen Leuten zu stehen. Können und sollen gemeine Leute religiös sein, so folgt hieraus keineswegs, daß die Religion selbst eine gemeine Sache ist.“

Im Rausche der Jugend, in der Fülle unserer Kraft, im Schooße des Glückes, von allen Leidenschaften umgaukelt und gelockt, da mag es vielleicht leicht scheinen, mit einem Witzwort, mit einer scheinbar geistreichen Bemerkung sich hinwegzusetzen über die großen, schweren Fragen des Lebens — Gott, Seele und Unsterblichkeit. Aber auch dann ist ohne den Glauben an Gott die Seele elend. Denn bald ist abgeschlürft vom Becher des Lebens die schäumende Lust, und nichts bleibt mehr als die trübe, bittere Neige; bald ekelt den Menschen das Leben an und wird ihm eine schwere, bedeutungslose Last, die er gerne von sich wirft, und an die doch tausend Bande wieder ihn fetten [1].

Keiner noch hat wahrer und ergreifender das Schicksal einer Seele geschildert, welche den Glauben verloren hat, als Lamennais [2]. „Wenn der Glaube,“ sagt er, „aus

---

[1] Vgl. Bemerkungen zum ersten Vortrage.

[2] Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie, p. 22.

der Seele verschwindet, welcher sie zu Gott erhob und mit ihm verband, dann geht etwas Entsetzliches in ihr vor. Die Seele, von ihrer eigenen Schwere gewissermaßen in die Tiefe gezogen, sinkt und sinkt, und sinkt immerfort ohne Aufhören, ohne Unterlaß; und sie nimmt mit sich hinab in den Fall ihre Intelligenz, die nun losgerissen ist von ihrem Ursprung, und sie hängt sich nun an Alles, was ihr auf ihrem Weg in die Tiefe begegnet, jetzt in schmerzlicher Unruhe, jetzt wieder mit einer Lust, ähnlich dem Gelächter des Wahnsinnigen. Gequält immerfort von einem unstillbaren Drange und Durst nach Leben, hascht sie bald nach der Materie, die sie vergebens zu beleben, vergebens zu vergeistigen und zu vergöttern sucht, bald verfolgt sie leere Abstractionen, die flüchtigen, gestaltlosen Schatten ihrer Phantasie. Was in ihr von Liebe noch übrig bleibt, das ist viel eher ein thierischer Trieb, als ein edles Gefühl. — Alle höheren Anlagen und Kräfte erlahmen und liegen wie in einem tiefen Schlafe; alle jene geheimnißvollen Mächte in der Seele, die in uns und um uns her ein Reich der Sitte, eine geistige Weltordnung schaffen, die das Wesen des inneren wahren Menschen bilden, sterben nach und nach, und er fühlt mit einem Schmerze, der sein Innerstes zerreißt, dieses allmähliche Sterben seines besseren Selbst. Seine Seele hungert, er hat keine Nahrung für sie; was soll er beginnen? Er tödtet seine Seele, um nicht mehr zu hungern, nicht mehr diese innere Qual zu empfinden. Er leidet, weil er noch nicht tief genug gefallen ist. Sinke, sinke immer tiefer, sinke hinab bis zum Thier; werde vernunftlos, ohne Sinn und Empfindung! — Aber das kann er nicht. Er nimmt mit sich bis hinab in die dunkelsten Abgründe seine menschliche Natur; losgerissen von seinem Mittelpunkt wird er wie ein leckes Schiff ohne Steuer und Ruder hin- und hergeschleudert auf dem trostlosen Ocean dieses Alls."

In der That, dieses Leben wäre nicht werth, gelebt zu

werden, gäbe es für uns kein höheres, bleibendes, ewiges Interesse; das wäre ein Tropfen Freude in einem Eimer Wehe; und was wir gearbeitet und erstrebt, war es nur für das Diesseits angestrebt, dann wirft der Tod Alles um, wie Kartenhäuser, die das Kind gebaut. Aber erst, wenn das Auge trübe geworden, die Sinne stumpf, dieses irdische Haus morsch und zum Untergange reif, wenn der Tod vernehmbar heranschleicht, wie ein Raubthier, das seine Beute packt — was dann? — „Gebt mir große Gedanken!" rief sterbend Herder aus. Da braucht der Mensch große Gedanken, an die er sich anklammert in dem allgemeinen Schiffbruch, die ihn retten, die ihn emportragen über dem Abgrunde der Vernichtung, in dem die ganze sichtbare Welt versinkt und untergeht.

Hätte ich darum zu einem Zweifler zu sprechen, ich würde ihm sagen mit den Worten des höchsten und edelsten Denkers des Alterthums, Platon's [1]: „Weder du noch deine Gesinnungsgenossen sind die Ersten, die eine solche Meinung von der Gottheit hegen, sondern zu jeder Zeit, bald mehr, bald weniger, wurden solche gefunden, welche dieselbe Krankheit wie du hatten. Und da ich mit vielen von ihnen Umgang pflog, so will ich dir sagen, daß Keiner je, der in seiner Jugend die Gottheit läugnete, bis in sein Greisenalter bei dieser Meinung verblieb. Darum berathe dich wohl; in der Zwischenzeit aber wage es nicht, gegen die Götter zu freveln." — Ehe du ein Wort sprichst gegen die Wahrheit Gottes, bedenke es dreimal und zehnmal; denn es kommt der Tag, und er kommt bald, da stirbt der Spott auf deinen bebenden Lippen; es kommt der Tag, wo du Gott brauchst und seine ewige Wahrheit für die öde, leere, von Schmerz gepeinigte Seele.

[1] De Legg. X. p. 888.

„Welches von allen dem Christenthume entgegengesetzten Systemen," fragt mit Recht Montalembert [1], „hat je eine trauernde Seele getröstet, ein verwaistes Herz ausgefüllt? Wer von all' diesen Gelehrten hat je eine Thräne zu trocknen gelehrt? Nur das Christenthum hat seit Anbeginn der Zeiten die Menschen in den unausweichlichen Leiden dieses Lebens durch Reinigung der Neigungen zu trösten versprochen, und das Christenthum hat Wort gehalten. Ehe man es ersetzen will, müßte man damit anfangen, den Schmerz von der Erde zu verbannen." Hüte darum Jeder treu in der Brust die Heiligthümer der Religion. Denn, „wenn man die Wahrheiten kennt," sagt Schelling [2], „für welche Viele die in Christo verborgenen Schätze der Weisheit und Erkenntniß dahingeben, so wird man unwillkürlich an den König erinnert, von dem Sancho Pansa erzählt, er habe sein Königreich verkauft, um sich eine Gänseheerde anzuschaffen."

Hier allein ist die Sonne, die das Dunkel dieses irdischen Daseins erhellt, die Mutterhand, die Balsam legt auf jeden Schmerz, die Gottgesandte, die jede Schwäche stützt und hinführt zu Ihm, der aller Wahrheit Urquell ist.

Bemerkungen zum ersten Vortrag.

Graphisch hat Balmes [3] das Schicksal des Zweiflers geschildert:

„Die religiöse Zweifelsucht befriedigt nur in Mitten des

---

[1] In seinem Leben der hl. Elisabeth, Vorw.

[2] Vorrede zu Steffens' nachgelassenen Schriften.

[3] Briefe an einen Zweifler. S. 12.

irdischen Glückes, wohnt nur ruhig in einem Menschen, welcher, strotzend von Gesundheit und Leben, jenen letzten Augenblick als ein sehr fernes Ereigniß betrachtet, wo der Geist von dem Körper sich trennen muß. Aber von dem Zeitpunkte an, wo die eigene Existenz in Gefahr schwebt, wo die Krankheiten, die Vorboten des Todes, sich einstellen, um uns zu erinnern, daß der furchtbare Moment nicht mehr fern sei; wenn eine unvorhergesehene Gefahr uns fühlen läßt, daß wir nur wie an einem Haare hängend über dem Abgrund der Ewigkeit schweben; dann hört der Skepticismus auf, uns zu befriedigen, die erlogene Sicherheit, die er uns kurz vorher gewährte, verwandelt sich in eine grausame, beängstigende Unsicherheit voll von Vorwürfen, von Schrecken, von Furcht. Dann hört der Zweifel auf, bequem zu sein und fängt an, schauerlich zu werden; in seiner moralischen Abspannung sucht dann der Mensch das Licht und findet es nicht; ruft nach dem Glauben, aber der Glaube antwortet ihm nicht; wendet sich an Gott, aber Gott bleibt taub bei diesem seinem späten Rufen.

„Aber damit die Zweifelsucht eine harte, grausame Qual der Seele werde, ist es nicht einmal nöthig, daß sich der Mensch in jenem furchtbaren Augenblicke befinde, wo sein Blick verwirrt und erschreckt wird durch die Finsternisse einer ungewissen Zukunft. Auch in dem gewöhnlichen Verlaufe des Lebens, in Mitte der alltäglichsten Ereignisse fühlt der Mensch tausendmal, wie das Gift der Natter, die er in seinem Busen birgt, Tropfen für Tropfen auf sein Herz fällt. Es gibt Momente, wo die Vergnügungen ermüden, wo die Welt mit Ekel erfüllt, wo das Leben lästig wird, wo man das Dasein mühselig hinschleppt in einer Zeit, die mit träger Langsamkeit dahinschleicht. Ein tiefer Ueberdruß bemächtigt sich der Seele, ein unbeschreibliches Unbehagen ängstigt und quält sie. Es sind nicht drückende Widerwärtigkeiten, es ist

auch nicht Traurigkeit, welche den Geist niederdrückt und ihm schmerzvolle Seufzer entlockt. Es ist eine tödtliche Abspannung, eine Unzufriedenheit mit Allem, was uns umgibt, eine peinliche Erstarrung aller Kräfte. Wozu bin ich in der Welt? fragt sich der Mensch. Welchen Nutzen hat es mir gebracht, aus dem Nichts hervorgegangen zu sein? Was verliere ich, wenn ich den Anblick der Erde mir entziehe, die für mich verwelkt und versengt ist, einer Sonne, die für mich nicht mehr glänzt? Der heutige Tag ist unbefriedigend, wie der gestrige, der morgige wird es sein, wie der heutige. Meine Seele durstet nach Genuß und genießt nicht, verlangt nach Glück und erlangt es nicht [1].

„Haben Sie nicht schon diese Qual der Glücklichen dieser Welt empfunden, diesen Wurm, der an den Geistern nagt, die sich rühmen, über Andere erhaben zu sein? Fühlt Ihre Brust nie diese Regungen der Verzweiflung? So mögen Sie wissen, daß eine ihrer traurigen Quellen der Zweifel ist, jene Leere der Seele, welche sie beunruhigt und quält, jene schreckliche Abwesenheit alles Glaubens und aller Hoffnung, jene Ungewißheit über Gott, die Natur, Ursprung und Bestimmung des Menschen.“ —

Wen erinnern diese Worte des geistvollen Spaniers nicht an das letzte Gedicht des unglücklichen Lenau, kurz vorher geschrieben, ehe der Wahnsinn für immer seinen Geist umnachtete:

'S ist eitel Nichts, wohin mein Aug' ich hefte,
Das Leben ist ein mühevolles Wandern,
Ein wüstes Jagen ist's von dem zum andern
Und unterwegs verlieren wir die Kräfte.

---

1 So tauml' ich von Begierde zu Genuß,
Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde.
Göthe.

Ja, könnte man zum letzten Erdenziele
Noch als derselbe frische Bursche kommen,
Wie man den ersten Anlauf hat genommen,
So möchte man noch lachen zu dem Spiele.

Doch trägt uns eine Macht von Stund' zu Stund',
Wie's Krüglein, das am Brunnenstein zersprang
Und dessen Inhalt sickert auf den Grund,

So weit es ging, den ganzen Weg entlang;
Nun ist es leer, wer mag daraus noch trinken? —
Und zu den andern Scherben muß es sinken.

Zweiter Vortrag.

Die Reiche der Wahrheit.

Das Wesen der Wahrheit; sie ist das Brod des Geistes. — Die Skepsis widerspricht dem Wesen und der Bestimmung des Geistes; sie ist eine krankhafte Erscheinung. — Die menschliche Erkenntniß eine gewisse, aber bedingte und beschränkte Erkenntniß. — Das Gebiet der Erfahrungswissenschaften. — Die Wissenschaft des Geistes, ihre Principien und Gesetze. — Gedankenfreiheit. — Der Sensualismus und Materialismus; seine Erkenntnißtheorie. — Sein innerer Widerspruch. — Gott das Ziel der Vernunftwissenschaft. — Ihre Schranken weisen hin auf ein höheres Reich der Wahrheit. — Die Offenbarung. — Wissen und Glauben. — Zweifache Gotteserkenntniß, dreifaches Menschenleben. — Der Glaube und die Vernunft. — Naturalismus und Rationalismus; seine Voraussetzungen und Resultate. — Die Religion in der Geschichte. — Pflicht und Methode der religiösen Forschung. — Bemerkungen.

Die Ursachen des religiösen Zweifels, deren Darlegung uns in unserem vorausgegangenen Vortrage beschäftigt hat, haben bereits so manche Anhaltspunkte gegeben für die Beurtheilung dieser krankhaften Erscheinung, die, wenn gleich in den verschiedensten Formen, doch in jedem Jahrhundert dem christlichen Glauben gegenüber sich bemerkbar gemacht hat. Wir haben keinen Grund gefunden, ihm in Bezug auf seinen wissenschaftlichen Werth besondere Bedeutung beizulegen; er ist eine Schwäche, ein Siechthum des Geistes, keineswegs die Probe seiner Kraft. Aber desto größer ist seine Macht und weitgehender sein Einfluß, weil er, wie wir gesehen, der Eitelkeit der kleinen Geister schmeichelt, weil Un=

lust und Scheue vor jedem ernsten Gedanken unter ihm sich birgt, weil er die Versunkenheit in die Materie rechtfertigt und den Sklaven der Lust in seinen Genüssen nicht beunruhigt.

Der heutige Vortrag nun soll uns noch tiefer einführen in die Untersuchung der Frage über Wahrheit und Gewißheit. Die Natur des menschlichen Geistes selbst beweist uns nämlich die Möglichkeit und Gewißheit der Erkenntniß auf dem dreifachen Gebiete der Wahrheit — als sinnliche Erkenntniß, als geistige Erkenntniß und als übernatürliche oder religiöse Erkenntniß. Das Wesen des menschlichen Geistes selbst widerlegt darum den Zweifel in seiner dreifachen Form und Abstufung als Skepticismus, Sensualismus und Rationalismus.

Dem Menschen ist von Natur aus, wie Aristoteles [1] schon uns belehrt, und das innerste Bewußsein thatsächlich bestätigt, ein unabweisbarer Drang nach Wissen angeboren. Denn die Intelligenz, sie ist gerade das Göttliche im Menschen, wie Platon [2] bemerkt hat; durch sie ist er göttlichen Geschlechts [3], sie ist seine Krone und sein Schmuck, denn in ihr trägt er ein Abbild der Gottheit, einen Strahl seiner ewigen Wahrheit. „Denn," sagt der hl. Thomas [4], „wie die äußere, sichtbare Sonne diese Körperwelt beleuchtet, so leuchtet Gott, die intelligible Sonne, in unserm Innern; daher ist das natürliche Licht der Vernunft, welches unserer Seele innewohnt, eine Erleuchtung von Gott, wodurch es Licht wird in uns, eine Aehnlichkeit der göttlichen Substanz

---

[1] Metaphys. I. 1.

[2] De Republ. X. p. 611.

[3] Apostelg. 17, 28. Wie auch einige euerer Dichter gesagt haben: „Wir sind göttlichen Geschlechts."

[4] Summ. Theolog. I. II. Qu. CIX. Art. I.

selbst.“ Jedes geistige und sinnliche Vermögen aber strebt hin nach dem ihm entsprechenden Object, für welches es gegeben ist, in dem es seine Befriedigung und Vollendung findet. Was daher dem Auge das Licht ist, das ist die Wahrheit dem Geiste des Menschen, das ihm eigenthümliche Object, wofür dieser da ist, in dem dieser ruht, die Atmosphäre, in der allein er athmen kann, seine Lust und seine Beseligung. „Der Mensch lebt nicht vom Brod allein“; sein Geist bedarf noch mehr, noch dringender der Nahrung; das Brod des Geistes ist die Wahrheit. Sein Geist lebt nur von und in der Wahrheit; die Lüge tödtet [1] darum seine Seele, die Wahrheit aber befriedigt seine geistige Natur, entspricht seinem edelsten, mächtigsten und unabweisbaren Bedürfnisse.

Und wer hätte nicht auch schon die stille Wonne des Geistes gekostet, erfahren jenen unbeschreiblichen inneren Jubel, wenn nach langem, mühevollem Ringen die Wahrheit in vollem Glanze vor unserm Geiste erscheint? Wer kennt nicht das hohe Glück des Denkers, der nach strenger, mühevoller Forschung die längst geahnte, jetzt aber mit Gewißheit erkannte Wahrheit schaut, sei diese nun in ihrer Bedeutung groß und folgenschwer, wie die Entdeckung der Gesetze, nach denen der Sternenhimmel sich bewegt, oder unscheinbar und der oberflächlichen Betrachtung kaum beachtenswerth, wenn auch nur ein noch nicht gekannter Grashalm auf einsamer Halde?

Doch, was ist Wahrheit, was ist wahr? Wahrheit ist, was da ist, und als solches vom Geiste erkannt wird. „So bestimme ich die Wahrheit,“ sagt Augustinus [2], „und ich fürchte nicht, daß man meine Begriffsbestimmung deßwegen zurückweist, weil sie zu kurz ist. Wahr scheint mir das

---

[1] Weish. 1, 11.
[2] Soliloqu. II. 8: Verum mihi videtur esse id, quod est.

zu sein, was ist." „Falschheit aber," bemerkt er weiter [1], „sei dort, wo man meint, es sei etwas, was nicht ist." Darum, so gewiß und so lange etwas ist, ist es wahr.

Kann der Geist die Wahrheit finden, erkennen, was da ist; oder wird sein Verlangen nach Wahrheit nie befriedigt, sein Durst nach ihr nie gestillt? Unmöglich. Betrachten wir doch die Blume im Frühling: alle ihre Knospen streben der Sonne zu; den Säugling auf dem Mutterschooße: seine Augen streben nach dem Lichte hin. Und die Blume saugt ein den Strahl der Sonne, des Leibes Auge trinkt das Licht; dem Geiste allein, für die Wahrheit geschaffen, sollte nie Licht werden, für die Geisterwelt sollte es keine Sonne geben, nie ein Tag anbrechen? Er allein sollte immerdar mit lichtsuchendem Auge forschen und nie finden, immer die Frage auf den Lippen tragen und nie Antwort empfangen? Und doch liebt der Geist nicht bloß mehr als seinen Leib, **mehr als sich selbst**, die Wahrheit! [2] Dann wäre in der That jenes Wort des griechischen Dichters [3] wahr:

> Denn kein anderes Wesen ist jammervoller auf Erden,
> Als der Mensch von Allem, was Leben haucht und sich reget;

dann ist der Mensch in Wirklichkeit der, wie ihn jener dumpfer Verzweiflung dahingegebene Römer [4] zur Zeit des allgemeinen Verfalles in tiefstem Schmerze geschildert hat: „Ein Wesen voll der Widersprüche ist der Mensch, das unglücklichste aller Geschöpfe, da die übrigen Geschöpfe doch keine Bedürfnisse haben, die über ihre Schranken hinausgehen, der Mensch aber voll von Bedürfnissen und Wünschen ist, die

---

[1] De vera relig. C. 36: Cui illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse, quod non est.

[2] **Augustin.** de Mendac. C. 7.

[3] **Homers** Ilias XVII. 446, vgl. Odyss. XVIII. 130.

[4] **Plinius**, Histor. natur. II. 7.

nicht befriedigt werden können. Seine Natur ist eine Lüge, die größte Armseligkeit gepaart mit dem größten Hochmuth. — Unter so vielen und so großen Uebeln ist es noch das Beste, daß er sich selbst das Leben nehmen kann." Dann wäre sein ganzes Leben eine Sisyphus-Arbeit und die höchste Gabe der Natur seine furchtbarste Qual.

„Daß wir nichts wissen können,
Das will mir schier das Herz verbrennen" —

läßt der Dichter [1] einen der vergebens nach Wahrheit ringenden Geister sprechen. Und er hat Recht; denn der Drang nach Erkenntniß wäre für ihn eine quälende Flamme, in der das Herz sich hoffnungslos verzehrt. Aber der Mensch, die Krone und Vollendung der Schöpfung, ist nicht da und kann nicht dazu bestimmt sein, das unglücklichste zu werden unter allen Wesen.

Darum blieb der Skepticismus, die Lehre von der Ungewißheit aller Erkenntniß, die Forderung des absoluten und allgemeinen Zweifels, immer nur das Erbtheil einiger wenigen verirrten Geister, und konnte nie auf die Dauer Schüler gewinnen. Und wo er auftrat, namentlich als das Volks- und Staatsleben der Griechen zu Ende neigte, als das mächtige Römerreich, von sittlicher Fäulniß zerfressen, in seinen Fundamenten zu wanken begann, war er nur ein Symptom der sinkenden Volkskraft und des inneren Siechthums [2] oder auch die nothwendig eintretende Reaction gegen die Ausschreitungen der pantheistischen Wissenschaftslehre, wie sie namentlich der Anfang dieses Jahrhunderts gesehen hat.

Aber selbst diese hielten nur in der Theorie ihre Ansicht

---

[1] Göthe (Faust). Nisi ad haec (zur Erkenntniß der höheren Wahrheit) admitterer, non fuerat operae pretium nasci. Quid enim erat, cur in numero viventium me positum esse gauderem. An ut... hoc corpus casurum et fluidum periturumque farcirem et viverem aegri minister? Senec. Quaest. nat. praef.

[2] Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen, III. S. 316.

aufrecht, im Leben haben sie dieselbe immer verläugnet. „In der Praxis,“ sagte Hume [1], der die Existenz der Dinge außer uns in Frage stellte, „müsse man sich nach dem Schein der Sinne richten und den Zweifel auf die Speculation beschränken“; hiemit hat jedoch der Zweifel sich selbst vernichtet, indem er die Vorstellungen durch den äußeren Eindruck bestimmt werden läßt, gleichwohl aber das Dasein objectiver, die Eindrücke wirkender und ihnen entsprechender Dinge bezweifelt.

Das konnte aber auch gar nicht anders sein; denn das Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft wäre nicht mehr möglich, ruhte es nicht auf der tiefen, sicheren Grundlage der mit Gewißheit erkannten Wahrheit. Die Menschheit im Ganzen und Großen, — und sie ist der wahre Mensch, in dem die ächte Menschennatur sich offenbart, die Gesammtheit der Geister [2] — hat darum immer den Skepticismus beurtheilt als das, was er auch in der That ist, als einen krankhaften Auswuchs in der Geschichte des menschlichen Geistes, eine vereinzelte, zufällige Erscheinung und darum bei seinem jedesmaligen Auftreten und Versuche, sich Geltung zu erringen,

---

[1] Inquiry concern. human unterstanding, Sect. XII. Als Pyrrho, der Vater der Skepsis, einem bissigen Hunde aus dem Wege ging, soll er sich entschuldigt haben mit den Worten: Es ist schwer, sich der menschlichen Natur gänzlich zu entäußern. Vgl. Diogen. Laert. IX. 66.

[2] Quod ab omnibus communiter dicitur impossibile est, totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est. Defectus autem per accidens est, non potest esse semper et in omnibus. Thom. Aqu. Contr. Gent. II. 34. Vgl. Aristotel. Ethic. Nic. VI. 12. VII. 14. Polit. II. 5. Cicer. De nat. deor. I. 17. So ist die Katholicität schon für die Sphäre der natürlichen Erkenntniß das Kriterium der Wahrheit. Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est (Vincent. Lirin. Commonitor. n. 3—5), ist das Merkmal der Wahrheit im Reiche der Vernunft wie der Offenbarung.

jedesmal auch wieder zurückgewiesen, oft nur hervorgerufen, und in dieser Beziehung auch einigermaßen berechtigt durch sein Gegentheil, den einseitigen Dogmatismus, die ebenso falsche Behauptung Alles zu wissen, Alles zu ergründen, Alles zu begreifen. Denn der Mensch erhält Nichts, wo er Alles, auch das Unmögliche erstrebt, und wo das Höchste nicht erreicht wird, verzweifelt er entmuthigt so leicht auch an dem Erreichbaren.

Beide Anschauungen sind vielmehr gleich irrig. Die menschliche Intelligenz ist nicht ohne die Fähigkeit einer sichern und gewissen Erkenntniß, denn „was wäre eine Vernunft," bemerkt Jacobi, „die nichts vernimmt?" — aber unser Erkennen ist ein endliches, bedingtes, beschränktes Erkennen, wie der Geist selbst und die gesammte Menschennatur, die in allen ihren Thätigkeiten und Aeußerungen darum nothwendig an Bedingungen und Schranken gebunden ist. Der wissenschaftliche Fortschritt, die Gliederung der menschlichen Erkenntniß nach den verschiedenen Wissensgebieten ist unter der Voraussetzung einer absoluten Wissenschaft unmöglich und undenkbar. Nur dem absoluten, unendlichen Geiste kommt eine absolute, unbedingte, schrankenlose, dem Gegenstande völlig adäquate Erkenntniß zu, da er Intelligenz und Sein, Idee und Wirklichkeit zugleich ist, und alle Wahrheit in sich als in ihrem Ursprunge und Mittelpunkte eint, ein intelligibler Lichtquell[1], wie es die Sonne ist in dieser Sichtbarkeit. Diese dem Gegenstande völlige adäquate, ihn ganz begreifende und erschöpfende Erkenntniß, wo eine völlige Gleichung zwischen dem Object und dem erkennenden Subject eintritt und kein Rest mehr bleibt, der im Denken nicht aufgeht, ist ein Ideal der Wissenschaft, dem der endliche Geist nachstreben mag, das er aber nie erreichen wird. Gerade das Höchste und Niedrigste — Gott und das Atom — wie schon Aristote-

---

[1] Vgl. Platon. De Republ. VI. p. 508.

les[1] bemerkt hat, entzieht sich vielfach dem Scharfblicke des Geistes. Unser Wissen reicht eben nur so weit, als das Gebiet dessen, was unser Wahrnehmungs- und Unterscheidungsvermögen erfaßt; dieses aber ist beschränkt und abhängig von den Anregungen und Einwirkungen, die es von den Objecten empfängt; und eben darum sieht hier der Geist sich eine Schranke gezogen, die er weiter und weiter zurückdrängen, die er aber nie ganz durchbrechen wird.

Darum ist es Irrthum zu behaupten, des Menschen Geist erkenne nichts; aber es ist ebenso Irrthum, zu sagen, daß er Alles weiß oder doch wissen kann. Es „gleichen darum die Ergebnisse unseres Denkens, wo im Gebiete der tieferen Forschung über die dunkle Werkstätte der Natur und die schaffende Urkraft es abgewandte, unerreichbare Regionen gibt, den Ergebnissen über den Mond, dessen drei Siebentel der Oberfläche gänzlich, und wenn nicht neue, unerwartet störende Mächte eindringen, auf immer unsern Blicken entzogen bleiben"[2].

Und in der That, was hat der Mensch, ausgerüstet mit Intelligenz, nicht Alles durchforscht, wie hat er ausgedehnt die Gebiete, die sein Geist beherrscht! Während er selbst nur einen verschwindenden Punkt einnimmt auf der Erde, hat er den Erdball gewogen, seine Höhe, Breite und Tiefe gemessen. Die Astronomie hat die Sterne geordnet, die in den unermeßlichen Räumen schwimmen, ihre Bahnen bezeichnet und den Mechanismus des Himmels ihrem Calcul unterworfen. Die Geologie ist hinabgestiegen in den Schooß der Erde und hat die Geheimnisse ihrer Entstehung und Bildung belauscht. Die Physik hat die Gesetze bestimmt, nach denen alle Bewegung und Veränderung in der Körperwelt statt-

---

[1] Metaphys. II. 1.

[2] Alex. v. Humboldt, Kosmos, I. S. 164.

findet, und die Chemie hat die Grundstoffe dargelegt, aus deren Verbindung und Trennung alle Körper entstehen und vergehen; sie stellt mit mathematischer Sicherheit und Schärfe ihre Bestandtheile fest, und „schafft einen Mikrokosmus in dem Laboratorium der Kunst“ [1]. Beide sind tief eingedrungen in die geheimnißvolle Werkstätte der Natur, wo still und ungesehen, aber unaufhaltsam und gewaltig die Elementarkräfte schaffen und weben, zerstören und bauen. Die Physiologie enthüllt den Bildungsproceß der Organismen und weist die Continuität ihrer Grundtypen von der niedersten Stufe bis zur höchsten und letzten, dem Menschenleibe, nach. Durch die innige Verbindung und Verwerthung der Naturwissenschaften, der chemisch-physikalischen und anatomischen Untersuchungen und Entdeckungen insbesondere, ward eine neue Epoche für die Heilkunst heraufgeführt. Ebenso gelang es dem Menschengeiste, in Folge der raschen Entwicklung der Naturwissenschaften, in einem früher kaum auch nur von Ferne geahnten Grade die Kräfte der Natur sich dienstbar zu machen, ihre Schätze auszubeuten und einer halben Welt sich zu bemächtigen.

Und während des Menschen Leben nur einen Augenblick währt, und vorübereilt dem flüchtigen Schatten gleich, umfaßt sein Blick alle Zeiten, führt die Sprach- und Geschichtswissenschaft die Vergangenheit und das Gesammtleben unseres Geschlechtes der Gegenwart vor; sie weckt auf und läßt vorüberziehen vor unsern Augen die Völker der Vorzeit, die seit Jahrtausenden im Staube ruhen, und zaubert neues Leben in die uralten Todtenstädte. Es hat die vergleichende Sprachkunde tiefe Blicke gethan in den inneren Bau und innigen, geheimnißvollen Zusammenhang der Sprach-

---

[1] Humphry Davy, die letzten Tage eines Naturforschers, übersetzt von J. P. v. Martius. Bamberg, 1833.

stämme, und von der Sprachverwandtschaft geleitet, die Verwandtschaft der Völker erkundet, sie hat die Spuren ihrer Wanderungen vom äußersten Osten bis hinüber zu den Küsten des Weltmeeres verfolgt und ihre Schicksale angedeutet.

So hat die Wissenschaft Großes errungen. Und doch genügt dieß Alles dem Drange des Geistes noch nicht; denn in allem dem ist Wahrheit, aber nicht die volle, ganze und noch weniger die höchste Wahrheit. Die Erforschung der äußeren, sichtbaren Welt, die Erkenntniß alles dessen, was da erscheint im Raume und in der Zeit, den beiden Formen, in denen alles Irdische und Endliche sich bewegt, die empirischen Wissenschaften führen ihn nicht ein in das innerste Wesen der Dinge und lassen ihn keineswegs ihre letzte, ganze Bedeutung erkennen. Er strebt tiefer einzudringen, den letzten Grund von all' dem zu erfahren, was da erscheint, Ausgang und Ziel will er erkennen der Dinge um ihn her und vor Allem seiner selbst. Nicht das Sinnliche allein, wie es die Erfahrungswissenschaften geben, auch das Uebersinnliche, Unvergängliche, Bleibende und darum wahrhaft Seiende, und dieß vor Allem, will er erkennen. Denn „nur der," bemerkt der „Meister der Wissenden", Aristoteles[1], „kann auf den Namen eines Wissenden Anspruch machen, welcher die ersten Ursachen und Gründe der Dinge erforscht hat." Es verhält sich das empirische, nur durch die sinnliche Vorstellung bestimmte Wissen zu der reinen Vernunftthätigkeit nach Platon[2], wie die Erkenntniß eines Höhlenbewohners, der im schwachen Dämmerlichte eines angezündeten Feuers nur Schatten der vorüberziehenden Gegenstände wahrnimmt, keineswegs aber die Gegenstände selbst erkennt, zu der Erkenntniß jener, die im hellen Lichte der Sonne wandeln. So tritt denn für den forschenden Geist

[1] Anal. Post. II. 11. [2] De Republ. VII. p. 514.

die Nöthigung ein, sich zurückzuziehen auf sich und in sich selbst zu vertiefen. Was Sokrates[1] forderte, wenn er hinwies auf den alten priesterlichen Spruch, welcher mit goldener Schrift im Vorhofe des Tempels zu Delphi angeschrieben war: „Mensch, erkenne dich selbst," das hat uns Augustinus[2] näher erklärt, indem er sagt: „Gehe nicht aus dir heraus, die Wahrheit zu suchen, kehre ein bei dir selbst, wo die Wahrheit wohnt." Da geht denn mit dieser Einkehr in uns selbst eine zweite, höhere Welt auf, die Welt des Geistes, das Reich der Ideen, viel umfassender und erhabener als diese sichtbare Welt, die uns umgibt; denn diese ist kaum ein Theil des All's, und ein Gedanke des denkenden Geistes, wie Hegel bemerkt, und schon Pascal[3] und vor Allem Aristoteles[4] vor ihm bemerkt haben, ist größer, als alles dieses. Haben wir daher bis jetzt die Gesetze der Außenwelt geprüft und festgestellt, so bildet nun der Geist selbst den Gegenstand unseres Nachdenkens, wir untersuchen seine Lebensgesetze, die Natur, Bedeutung und Tragweite seiner Thätigkeit.

Diese Gesetze aber, welche des Menschen Vernunft in sich trägt, sind aus und durch sich selbst gewiß. Ihre Gewißheit ruht jedoch keineswegs auf bloßem „Gefühl,"

---

[1] Platon. Phaedr. p. 8. 9. Protagor. p. 213. Cicero, De Legg. I. 22.

[2] De vera Relig. C. 39.

[3] Tous les corps, le firmament, la terre et les royaumes ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela et soi-même, et les corps — rien. Pensées P. II. Art. 10.

[4] Metaphys. IV. 6: *Οὗτος (ὁ τοῦ αἰσθητοῦ τόπος) οὐδὲν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός ἐστιν.* Cf. Thom. Aqu. (II. Dist. 1. Qu. II. Art. 3): Omnis creatura corporalis, quantumque sit magna quantitate, est tamen inferior homine ratione intellectus.

„Glauben,“ „Vernunftglauben“ [1], sondern in ihrer unmittelbaren Evidenz; Aristoteles [2] erblickt darum gerade darin einen Mangel an philosophischer Bildung, auch für diese ersten Principien und obersten Gesetze unseres Denkens einen Beweis finden zu wollen. Die Unmöglichkeit für sie einen weiteren Beweis zu geben, ist aber keineswegs Folge des mangelnden, sondern Wirkung des überströmenden Lichtes, ihrer unläugbaren Klarheit und Evidenz [3]. Die Vernunft hat diese Gesetze sich nicht selbst gegeben, sie ist vielmehr in ihren Functionen mit innerer Nothwendigkeit an sie gebunden, sie fällt ab von sich selbst und verfällt dem Irrthume von dem Augenblicke an, wo sie diese obersten Principien und Bedingungen ihrer Thätigkeit verläßt. Wie des Menschen physisches Leben bedingt ist durch die Gesetze seiner leiblichen Organisation, und jede Störung derselben Krankheit und Tod bringt, so ist sein geistiges Leben durch diese Grundprincipien der Vernunft geregelt und bestimmt. Es ist darum entweder ein Wort ohne Sinn oder eine grundfalsche Behauptung, wenn Einer das Dasein einer objectiven, außer und über dem subjectiven Menschengeiste stehenden Wahrheit festhalten, und doch noch allen Ernstes von absoluter Gedankenfreiheit reden wollte. Wohl steht es dem Menschen frei, zu denken oder nicht zu denken, und kein äußerer Zwang

---

[1] So Jacobi (Werke, Bd. II. S. 20. 59. Bd. III. 32—35) u. A. Auch Gratry (De la Connaissance de Dieu, Tom. II. p. 260 suiv.) spricht von einem Vernunftglauben, erklärt jedoch den Sinn dieses Ausdruckes.

[2] Metaphys. IV. 4.

[3] Nur was noch dunkel ist, bedarf des Beweises, nicht aber was aus und durch sich einleuchtet. Der Irrthum des Skepticismus besteht eben darin, daß er Beweise verlangt für das, was aus und durch sich gewiß ist, keines Beweises bedarf und keinen zuläßt, vielmehr das Fundament für alle Beweisführung bildet.

mag ihn hierin bestimmen; aber es steht nicht in seiner Freiheit zu denken, was und wie er will. Denn nur in der Evidenz, der inneren Nöthigung, so und nicht anders zu denken, findet er das Kriterium und die letzte Garantie der Wahrheit; er ist von ihr gebunden und bestimmt, wie das Auge bestimmt wird von dem Object, das in seinen Gesichtskreis fällt. Die Willkür im Denken, ein Denken außer und gegen die Gesetze des denkenden Geistes, ist nichts anderes als der freiwillige Irrthum nach den Eingebungen der Laune und der Sophistik der Leidenschaft. Alles in diesem sichtbaren Universum ist nach Gesetzen geordnet und durch unverrückbare Normen bestimmt; auf ihnen ruht die Harmonie des All's, der Kosmos[1], wie die Hellenen tief bedeutsam diese Welt nannten. Darum kann auch die Welt des Geistes, und diese vor Allem, nur auf und in dieser Gesetzmäßigkeit ruhen und nur in ihr ihre Vollendung erreichen, die nichts anderes ist, als die Beseligung durch die Wahrheit. Außer ihr aber ist nur Unwahrheit, Irrthum und Lüge, Wahn und Wahnsinn.

Nun denn, was findet der Geist in sich, wenn er sein eigenes Wesen und sein inneres Leben auch nur mit oberflächlichem Blicke überschaut? Ist die Vernunft völlig leer und inhaltlos, ihr Denken ein rein passives Vermögen, nur eine Copie der Sinneseindrücke, Product der Gehirnthätigkeit? Oder trägt sie in sich jene ihr eigenthümliche Kraft, auf Grund und angeregt von der Außenwelt gewisse Allgemeinbegriffe, Ur- und Grundideen zu entwickeln, aus denen alle Wissenschaft hervorgeht, auf denen alles intellectuelle, moralische und sociale Leben ruht?

So ist es. Die Vernunft, eben weil sie Vernunft ist, erzeugt in ihrer Bethätigung alsbald die Ideen von Sein

[1] *Κόσμος* = Ordnung, Schmuck, Weltall.

und Dasein, von Wahrem und Gutem, Pflicht und Recht, Ursache und Wirkung, Endlichem und Unendlichem, Welt und Gott. „Denn dem Geiste,“ sagt Thomas[1] von Aquin und nach ihm Leibnitz, „ist sein Wesen angeboren,“ jene Kraft nämlich, welche, angeregt durch die Außenwelt, die ewigen und nothwendigen Ideen aus sich entwickelt. Oder dürften wir den noch vernünftig nennen, der diese Ideen nicht mehr versteht? Und wenn wir sie aussprechen, erzeugen wir sie nicht erst in dem, der uns hört, noch tragen wir sie erst in seinen Geist hinein, sondern wir veranlassen ihn nur, sie aus sich zu erzeugen, wecken nur die Gedanken, die in ihm wie im Keime schlummern[2]. Ja, während die Erfahrungswissenschaften nur das Vorrecht Weniger sind, ist diese ideale Erkenntniß, sind die Ideen des Wahren, Guten, Schönen, der Gerechtigkeit und des Unrechtes, des Endlichen und Unendlichen, das Gemeingut Aller. Jene Wissenschaften bilden den Gelehrten, diese Erkenntniß bildet den Menschen und gehört ihm als solchem an, auch dem niedrigst stehenden, auch dem am wenigsten gebildeten, hat nur einmal in ihm menschliches Wesen und Bewußtsein sich entwickelt; auf ihr ruht die sittliche Idee und alles ächt menschliche

[1] De Mente Art. 6: Essentia ipsa sibi (menti) innata est.

[2] Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus... Ex istis principiis universalibus omnia principia sequuntur. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere... Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa. Thom. Aquin. Quaest. disput. Quaest. de Magistr. Art. 1. Cf. Augustin. De Magistr. 11: De universis, quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti.

Leben. Jene begründen die Gelehrsamkeit, diese bringen die Weisheit [1].

Doch hier begegnen wir der Einsprache des Sensualismus und Materialismus. Er behauptet zwar nicht die Ungewißheit und Unmöglichkeit aller und jeder menschlichen Erkenntniß, wie der allgemeine und absolute Zweifel; aber er schränkt alle wahre Erkenntniß für den Menschen ein auf den Kreis der bloß sinnlichen, handgreiflichen Erfahrung; daher sein Name. Nur was sich mit den Sinnen wahrnehmen, beobachten, „mit physikalischem Maße messen und bestimmen läßt," sagen diese, das habe Berechtigung in der Wissenschaft; was darüber hinaus liege, sei ein jenseitiges, transscendentes, der menschlichen Erkenntniß für immer verschlossenes Gebiet, in welches einzudringen dem Menschen jegliches Mittel versagt ist [2]. Die Ideen des Wahren

[1] „Nur wenige sind es," antwortete Pythagoras dem Tyrannen von Phlius, Leon, „die in diesem verworrenen Getümmel des Lebens, wo die Einen dem Ruhme dienen, die Andern dem Gelde, sich recht besinnen, und die Natur und Erkenntniß der Wahrheit vor Allem lieben. Das sind die Weisheitsbeflissenen". Cicero Tuscul. V. 3. Diogen. Laert. VIII. 8.

[2] Virchow (Archiv für patholog. Studien, II. S. 9): „Der Naturkundige kennt nur Körper und Eigenschaften der Körper; was darüber ist, nennt er transscendent, und die Transscendenz betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes." Moleschott (Kreislauf des Lebens, S. 387): „Ich habe es in meinem zweiten Briefe entwickelt, daß wir außer den Verhältnissen der Körperwelt zu unseren Sinnen nichts aufzufassen vermögen." Aehnlich Czolbe, Büchner u. A. Diese Behauptungen sind jedoch sämmtlich den früheren Vertretern des Empirismus, Sensualismus und Materialismus, wie sie namentlich das vorige Jahrhundert sah, entlehnt, einem Locke (Essay concerning human unterstanding, London, 1690); Condillac (Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amsterdam 1746); de la Mettrie (L'histoire naturelle de l'âme, à La Haye 1745, und L'homme machine, L'homme plante, à Leyde 1749);

und Guten, Endlichen und Unendlichen, der Schöpfung und des Schöpfers sind leere Namen, denn über die Erfahrung hinaus gibt es keine Wissenschaft und das Sinnliche allein nur ist auch das Wirkliche. Alles Andere, sagt man uns weiter, sei Sache des Glaubens. Nur versteht man hier unter Glauben nicht eine auf wenn gleich äußeren, doch objectiven Gründen ruhende Gewißheit, sondern nur ein willkürliches Meinen und subjectives Fürwahrhalten, ein dunkles Gefühl oder phantastisches Traumgebilde, wobei sich Jeder denken mag, was er will, ohne auf Wahrheit oder Objectivität seiner Vorstellungen irgendwie Anspruch machen zu können [1].

Es hat aber schon Augustinus [2] diese Lehre des Sen-

Diderot, d'Alembert und den übrigen Verfassern der „Encyclopädie," Baron von Hollbach, dem Verfasser des „Système de la Nature", London 1770, Helvetius u. A.

[1] „Die Religion ist nicht," sagt Einer, der als Bestreiter des Materialismus gelten will, „wie der Skepticismus meint, willkürlich in den Menschen hinein gedichtet, vielmehr aus dem Menschen heraus, der Dichter größter. Und diese Nothwendigkeit des dichterischen Schaffens über die Grenzen der sinnlichen Erfahrung und das Stückwerk unseres Wissens hinaus ist auch die Wahrheit der religiösen Idee"!! Schulz-Bodmer, der Froschmäusekrieg zwischen den Pedanten des Glaubens und Unglaubens. Leipzig, 1856. S. 85.

[2] Serm. CCXLII. in Pasch. C. 1. Als psychologischen Grund dieser Anschauung bezeichnet der hl. Thomas (Summ. Theolog. I. Qu. LXXV. Art. 1. Qu. IV. Art. 1. Qu. XC. Art. 1.) die Uebermacht der Phantasie und der sinnlichen Eindrücke: Horum autem (cognitionis et motus) principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes („bloß das Sinnliche ist real") et quod non est corpus, nihil esse („die Transscendenz betrachtet der Naturforscher als eine Verirrung des menschlichen Geistes")... Antiqui, ignorantes vim intelligendi et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existima-

sualismus hinlänglich gewürdigt. „Der fleischliche Mensch", sagt er, „mißt seine Erkenntniß nach der sinnlichen Erfahrung. Was sie mit ihren Augen sehen, glauben sie, was sie nicht sehen, glauben sie nicht." Und Platon hat vor ihm ein tiefes Wort gesprochen, wenn er sagt, „man müsse diejenigen, welche Alles verkörpern und nur das Greifbare für wahr halten, vorerst besser machen, ehe man sie belehre; sei dieß geschehen, dann würden sie wohl die Wahrheit der Seele und die Gerechtigkeit und Vernünftigkeit in ihr anerkennen und gestehen, daß dieß reale, wenn auch weder sichtbare noch greifbare Dinge seien[1]."

Schon aus dem bereits von uns Gesagten erhellt die Nichtigkeit des Sensualismus; ein absolutes Ausschließen einer jeden übersinnlichen Idee, jeder höheren als der sinnlichen Erkenntniß müßte die Naturwissenschaft selbst wie jede Wissenschaft als solche aufheben. Denn es ist nur zu klar, die Principien und Voraussetzungen einer jeden Wissenschaft sind gewisse allgemeine und nothwendige Ideen — Sein und Dasein, Einheit, Ordnung, Zweck und Mittel, Ursache und Wirkung, die logischen Gesetze, die Idee des Gesetzes und der Gesetzlichkeit überhaupt, und vor Allem die der Wahrheit — die nicht sinnlich wahrgenommen werden können, die gar nicht einmal sinnlich darstellbar sind. Oder wie sollte sich die Idee der Wahrheit, das Gesetz des zureichenden Grundes sinnlich darstellen, mit mathematisch-physikalischem Maße messen lassen, da ja gerade dieses an jenem gemessen wird und durch dasselbe bedingt ist? Was wäre die Natur für uns ohne den Geist, der sie beschaut, und die ideale Ordnung in ihr wahrnimmt, die

verunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione comprehendi potest... Ex his processit Sadducaeorum error dicentium non esse spiritum.

[1] Sophist. p. 246.

Gesetze und Beziehungen, welche die sinnlichen Erkenntnißmittel und Maße nicht zu erfassen vermögen, die ohne den denkenden Geist nur das Zufällige und Einzelne schauen, ohne Sinn noch Bedeutung, ohne innere Beziehung noch Zusammenhang, die kein Gesetz erkennen, nicht einmal eine Ahnung haben könnten von dem, was Gesetz ist? „Einige", sagt Augustinus [1], „meinen, keine andere Ursache jedweden Gedankens annehmen zu sollen, als die Eindrücke der Sinneswahrnehmungen in unserm Geiste, als ob wir nicht Vieles und Unzähliges dächten, wovon es keine sinnlichen Bilder gibt, wie die Idee der Wahrheit selbst. Wenn aber jene über die Wahrheit nicht nachdenken, warum disputiren sie denn? wenn sie aber darüber nachdenken, so mögen sie mir sagen, wie die Wahrheit sinnlich erscheint. — Sage mir doch Einer, welche Farbe hat die Weisheit? Wenn wir über die Idee der Gerechtigkeit nachdenken, so können wir sie nicht hören, noch riechen, noch tasten. Es gibt also etwas, was der Geist sieht, nicht durch die Sinne wahrnimmt, sondern durch sich selbst erkennt." Und wieder: „Die Vorstellung der Einheit," sagt er [2], „gewinnen wir durch die Vernunft, nicht durch die Sinne; denn was die Sinne berühren, das ist nicht ein Einfaches, sondern ein Vielfaches." Es ist der Geist, der Licht ausgießt über die gesammte Natur, oder vielmehr das Licht erkennt, das über sie ausgegossen ist, die objective Vernunft, welche in ihr sich uns darstellt.

Noch mehr als alles dieses führt uns aus der Sinnenwelt in ein höheres Gebiet hinüber die sittliche Idee, der wir eine universale, nothwendige und ewige Bedeutung

---

[1] Epist. 56. In Ps. 41.

[2] De libero arbitr. II. 8.

zuerkennen müssen. „Zwei Dinge", sprach Kant[1], „erregen meine Bewunderung, der gestirnte Himmel über mir und die Stimme des Gewissens in mir." Die Idee des Guten, Pflicht und Recht sind nicht der ängstliche Traum eines Fieberkranken, keine Subtilitäten der Schule oder Reste alter Vorurtheile. Untersuchen, prüfen, zerlegen wir mit der Genauigkeit, mit welcher die Chemie einen Körper analysirt und seine Bestandtheile darstellt, die Vorgänge unseres innersten Bewußtseins — nothwendig und unwillkürlich spricht sich in uns ein Urtheil aus über den sittlichen Werth oder Unwerth nicht bloß der fremden, auch, und am meisten, der eigenen That. Ist irgendwo ein Verbrechen vorgefallen, fragt nicht Jeder alsbald: Wer? Wann? Wo? Warum? spricht nicht Jeder alsbald sein Urtheil aus über den sittlichen Charakter dieser That? [2]

---

[1] In der „Kritik der practischen Vernunft."

[2] Si je vous disais qu'un meurtre vient d'avoir lieu, pourriez-vous ne pas demander quand, où, par qui, pourquoi? Cela veut dire que votre esprit est dirigé par les principes universels et nécessaires du temps, de l'espace, de la cause et même de la cause finale?

Si je vous disais que c'est l'amour ou l'ambition, qui a commis ce meurtre, ne concevriez-vous pas à l'instant même un amant, un ambitieux? Cela veut dire encore qu'il n'y a pas pour vous d'acte sans agent, de qualité et de phénomène sans une substance, sans un sujet réel.

Si je vous disais que l'accusé prétend que ce n'est pas en lui la même personne qui a conçu, voulu, exécuté ce meurtre, et que dans les intervalles sa personne s'est plus d'une fois renouvelée, ne diriez-vous pas qu'il est fou, s'il est sincère et que, si les actes et les accidents ont varié, la personne et l'être sont restés les mêmes?

Supposons que l'accusé se défende sur ce motif, que le meurtre commis doit servir à son bonheur; que d'ailleurs la personne tuée était si malheureuse, que la vie pour elle était

Der menschliche Geist kann eben keinen Schritt thun, ohne von diesen Grundprincipien geleitet zu werden; sie sind die Grundbestimmungen, Normen und Kriterien des Seienden selbst. „Wären die Gesetze unserer Vernunft nicht in der Natur, so würden wir uns vergebens bemühen, sie ihr aufzudringen; wären die Gesetze der Natur nicht in unserer Vernunft, so vermöchten wir nicht, sie zu begreifen" [1]. Wenn darum ein neuerer Vertreter des Sensualismus [2] behauptet, die Frage: Wann hat diese sichtbare Welt begonnen? Wozu ist sie da? — sei in der Wissenschaft nicht zulässig, weil

---

un fardeau; que la patrie n'y perd rien, puisque au lieu de deux citoyens inutiles elle en acquiert un qui lui devient utile; qu'enfin le genre humain ne périra pas faute d'un individu, etc.; à tous ces raisonnements n'opposerez-vous pas cette réponse bien simple, que ce meurtre, utile peut-être à son auteur, n'en est pas moins injuste, et qu'ainsi sous nul prétexte il n'était permis? V. Cousin, Du Vrai, du Beau et du Bien, Paris 1853, p. 24. „Dans une lumière supérieure," sagt Bossuet (Traité de la Connaissance de Dieu, ch. IV.), „nous voyons les règles invariables de nos moeurs, et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable... Ainsi un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police aux lois civiles; mais il écoute en lui-même une loi inviolable, qui lui dit qu'il ne faut faire tort à personne. L'homme, qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne, quand il s'en écarte. Ou plutôt, ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce n'est pas elles qui s'accommodent aux jugements humains, mais les jugements humains qui s'accommodent à elles."

[1] Oerstedt, der Geist in der Natur. I. S. 41. „Was ist nun aber die Ursache, daß sich gleiche oder ähnliche Gesetze in dem Sein und dem Denken, in dem Geiste und in der Natur finden, und daß sie in der Erkenntniß sich vereinen? Beide haben eine höhere, gemeinsame Ursache, eine Urvernunft, die zugleich Urkraft ist, mit Einem Wort, die Gott ist." Passavant, Sammlung vermischter Aufsätze. Frankfurt, 1857. S. 91.

[2] Büchner in seiner Schrift „Makrokosmos."

diese bloß mit dem sich zu beschäftigen habe, was einmal da ist, ohne weiter zu untersuchen, woher und wozu es ist, so hat er hiemit nicht nur gerade das höchste und vorzüglichste, das letzte gemeinsame Ziel aller Wissenschaft, sondern ebenso sehr auch die innerste Natur des menschlichen Geistes verläugnet [1] und verkannt; denn dieser hat nichts erkannt, was ihm volle Befriedigung gewährte, so lange er gerade dieses nicht erkannt hat.

Mehr aber bedarf es nicht, als diese wenigen, aber unendlich inhaltreichen Ideen; auf ihnen baut sich ein zweites, höheres Reich der Erkenntniß auf, die rationelle Erkenntniß, die Wissenschaft des Geistes. Die Idee der Wahrheit führt den Geist mit Nothwendigkeit hin zu einem Erst- und Urwahren, die Idee des Guten zu einem Erst- und Urguten, die Idee des Seienden zu einem unbegrenzt, schrankenlos, absolut Seienden. Und das ist Gott.

Darum liegt denn auch die Anerkennung der Gottheit dem Geiste so nahe, daß die Schrift jenes tiefsinnige Wort sprach: Wir sehen ihn überall [2], wir hören ihn [3], wir ergreifen ihn [4], da er nicht ferne ist von einem Jeden aus uns. Darum kann der Mensch Gott und das Göttliche

---

[1] Nomen simpliciter sapientis illi reservatur, cujus consideratio circa finem Universi versatur... Unde sapientis est, causas altissimas considerare I. Thom. Aquin. Contr. Gent. I. 1. Vgl. Aristotel. Metaphys. I. 1, 15. Anal. Post. II. 11. Metaph. I. 1, 25. Platon. Sympos. p. 211.

[2] Hiob 36, 25: Alle Menschen sehen ihn, ein Jeder schaut ihn in der Ferne.

[3] Ps. 18, 1 ff.: Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes und das Firmament thut kund die Werke seiner Hände. Der Tag strömt dem Tage die Rede zu, und die Nacht bringt der Nacht die Kunde.

[4] Apostelgesch. 17, 27: Gott ließ das Geschlecht hervorgehen aus Einem, ihn zu suchen, ob sie ihn nicht ergreifen und finden könnten, obwohl er nicht ferne ist von einem Jeden aus uns.

nicht ignoriren ohne eigene tiefste Verschuldung; denn der Aufblick des Geistes zeigt ihm Gott, die Nothwendigkeit des Denkens führt zu ihm hin[1]. Wenn du das Auge aufschließest, schaust du das Licht, aber dein zweiter Blick hebt sich nach Oben, zur Quelle, aus der alles Licht ausgeflossen, zur Sonne. Und wenn das Auge des Geistes sich erschließt, schaut es die Wahrheit; aber sein zweiter Blick wendet sich dorthin, von wo alle Wahrheit ausgegangen, zur Sonne der Geisterwelt, zu Gott[2]. Darum hat einer der tiefsinnigsten Denker[3] im Anschlusse an dieses Platonische Wort einen ächt philosophischen Gedanken ausgesprochen, wenn er sagt: Wir schauen Alles in Gott.

So führt die Vernunft zur Wahrheit und die Wahrheit zu Gott; denn er ist die Wahrheit selbst, Quelle und Princip aller Wahrheit[4]. Der Atheismus darum ist nur möglich für die Gedankenlosigkeit und Frivolität. Ist aber Gott erkannt, dann ist erkannt das Princip für das gesammte sittliche und sociale Leben, die sittliche Ordnung

---

[1] Röm. 1, 18 ff.: Denn es wird offenbar der Zorn Gottes vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche Gottes Wahrheit in Ungerechtigkeit festhalten. Denn, was erkennbar ist von Gott, ist in ihnen offenbar; Gott hat es ihnen nämlich geoffenbart. Denn was an ihm unsichtbar ist, wird seit der Erschaffung der Welt durch das, was geschaffen ist, vom Geiste geschaut, auch seine ewige Macht und Gottheit, so daß sie ohne Entschuldigung sind.

[2] Platon. de Republ. VII. p. 508.

[3] Thom. Aqu. Summa theol. I. Qu. XII. Art. 11: Omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus.

[4] Platon. de Republ. VII. p. 533: αὐτὸ τὸ ἀληθές. Vgl. Joh. 14, 6: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Joh. 1, 14: Wir sahen seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit wie des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit.

hat ihren Ausgangs- und Schlußpunkt gefunden, in dem sie unverrückbar ruht. Der Mensch erkennt Gott und bekennt Gott, sein Geist und sein Herz, Vernunft und Wille sind nun bestimmt und geregelt durch ein göttliches Princip; — das ist das Wesen, der Inhalt aller Religion.

So wird die Religion das letzte Wort der Wissenschaft; ohne sie bleibt alle menschliche Erkenntniß nur auf halbem Wege stehen, ohne sie ist der Mensch nicht, nach dem bezeichnenden Worte der hl. Schrift, der wahre, eigentliche, volle, ganze Mensch [1]. Und alle Wege, die der denkende Geist geht von jedem Punkte aus in dem weiten Umkreis der menschlichen Wissenschaften, führen ihn hin zu ihrem gemeinsamen Mittelpunkte, zu Gott. Denn „Gott", spricht Platon [2], „ist der Anfang, die Mitte und das Ende." Alles — der Himmel und die Erde, der Tag und die Nacht, das Gestirn und das Atom, der Ocean und der Thautropfen am Grase — Alles verkündet Gott. Die Wissenschaft von Gott ist der Schlußstein, der den großen Bau der menschlichen Erkenntniß krönt.

Aber noch ist das Bedürfniß des menschlichen Geistes nicht vollständig gestillt. Wohl ist es dem Geiste nicht gewehrt, und liegt hierin gerade seine höchste und schönste Aufgabe, aufsteigend von Glied zu Glied in der Reihe der endlichen Erscheinungen zum Göttlichen vorzudringen; denn warum sollte ihm Gott verschlossen sein? Ist er doch „der, der da ist" [3], d. h. die Fülle des Seins, ein Ocean von Sein und von Wahrheit, die Wahrheit selbst, und ist doch Alles, was da ist, vom Staub zu deinen Füßen bis zur Gottheit, ein Intelligibles, und darum Gegenstand der Er-

[1] Fürchte Gott und halte seine Gebote, das ist der ganze Mensch. Predig. 12, 13.

[2] De Legg. IV. p. 715.

[3] Exod. 3, 14.

kenntniß. Die Vernunft erkennt darum die Wahrheit, aber sie erkennt nicht alle Wahrheit, und nicht auf die vollkommenste Weise. Denn der Gedanke unseres Geistes ist nicht der absolute Gedanke, er ist vielmehr die Thätigkeit einer zufälligen, bedingten Substanz, darum selbst relativ und endlich, beschränkt in seinen Functionen und ohnehin in Allweg abhängig von den Einwirkungen der Außenwelt, sie bestimmend wohl, aber auch zugleich von ihr bestimmt, daher seine Erkenntniß nie eine vollkommen adäquate, vielmehr immer nur in endloser Progression sich annähernd den Dingen. Nicht bloß das Absolute vermag er nicht in adäquater Weise zu erkennen, das die unendliche Fülle und der Quell der Wahrheit selbst ist, auch der Schöpfung wird er nie im Gedanken vollkommen sich bemächtigen. Nur Gott allein erkennt vollständig seine Werke[1], sein Denken ist ein schlechthin apriorisches, weil schöpferisches Denken; der endlichen Intelligenz Aufgabe aber bleibt es, nachzudenken die großen Gedanken, die der Schöpfer des Universums vorgedacht, und in lebendigen Bildern und Gestalten zur Darstellung gebracht hat.

In der Natur einer relativen, endlichen, bedingten Erkenntniß ist mithin der Trieb zur Entwicklung und die Bedingung des Fortschrittes gegeben, aber auch auf der andern Seite ebenso die Möglichkeit des Irrthums. Die Unfehlbarkeit, wo sie immer erscheint, ist die Signatur des Göttlichen. Darum ist die Geschichte der Entwicklung und des Fortganges der Wissenschaften die Geschichte des menschlichen Geistes, der, ein unermüdeter Bergmann, immer von Neuem hinabsteigt in die tiefen dunkeln Schachten, die Goldstufen der Erkenntniß hinauf an's Licht zu tragen, der nach Wahrheit forscht und Wahrheit findet, aber nie alle

[1] Ps. 91, 6. 103, 24. Röm. 11, 33. 34.

Wahrheit, nur selten völlig und ganz rein von den Schlacken des Irrthums, und nur in beständigem Kampfe mit den Schatten der Nacht, die über dem Lande der Erkenntniß lagern. „Gott ist die Wahrheit", spricht Joh. von Müller, „uns bleibt das Forschen". „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben, und das Unerforschliche ruhig zu verehren" [1]. Es ist ein tiefbedeutsames Wort, das wir in dem heiligen Buche [2] lesen: „Unsere Erkenntniß ist nur ein Bruchstück, wir erkennen nur wie durch einen Spiegel und im Räthsel". Und dem hat der größte Denker des Alterthums, Aristoteles [3], Zeugniß gegeben, wenn er sagt: „Wie die Augen der Nachtvögel sich verhalten zum hellen Tageslichte, so verhält sich die Vernunft unserer Seele gegen Dasjenige, was von Natur aus das Hellste von Allem ist".

Ist aber die menschliche Erkenntniß nicht die absolute Erkenntniß, dann ist dem erkennenden Geiste eine Schranke gezogen, über welche hinaus auch der schärfste Blick nicht mehr trägt. Aber eben diese Schranke wird zugleich der Hinweis auf ein höheres Gebiet, ein neues Reich der Wahrheit, und weckt in dem Menschengeiste ein zweites Bedürfniß ebenso in seinen Tiefen wurzelnd, ebenso gebieterisch Befriedigung heischend, wie sein heißer Wissensdurst — das Bedürfniß des Glaubens.

Wohl trägt die Vernunft in sich die Ideen des Wahren und Guten, der Gerechtigkeit und des Rechtes, und diese führen mit innerer Nöthigung zu Gott und zur Unsterblich-

---

[1] Göthe, Sprüche in Prosa. III. B. S. 302.

[2] I. Corinth. 13, 12.

[3] Metaphys. II. 1, 3: Ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ᾽ ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.

keit hin. Aber noch bleiben so manche ungelöste Räthsel, so viele Fragen ohne Antwort. Was ist Gott, welches ist sein Wesen und inneres Leben? Was ist Unsterblichkeit, wie wird sie sein? Die Vernunft schweigt, sie hat keine Antwort; sie hat Vermuthungen, Wahrscheinlichkeiten, aber nur selten Gewißheit. Sowie der Geist in die Tiefe geht, thun sich überall Abgründe vor ihm auf; je mehr er nachsinnet den Geheimnissen des Lebens, desto mehr verwirrt er sich. „Die Natur Gottes", sagt Göthe[1], „die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper sind ewig Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiter bringen". „Je weiter der denkende Geist in seiner Forschung vordringt", sagt Pascal[2], „desto mehr erkennt er, daß es noch unendlich viele Wahrheiten gibt, die er nicht weiß. Und wenn ein Denker nicht so weit gekommen ist, dann ist er sehr schwach". Doch schon lange vorher hatte Sokrates die Unzulänglichkeit alles menschlichen Wissens, die Erkenntniß seiner Unwissenheit, namentlich wenn sein Wissen mit dem göttlichen verglichen wird, als das Resultat seiner philosophischen Forschungen ausgesprochen. „Ihr wisset", spricht er[3], „daß Chärephon einmal nach Delphi reiste, und es wagte, das Orakel zu befragen, ob Einer weiser sei als ich. Die Pythia antwortete: weiser sei Niemand. — Als ich dieß hörte, dachte ich bei mir darüber nach: Was sagt doch wohl der Gott, und was deutet er hiermit an? Denn ich bin mir doch bewußt, daß ich weder in großem noch geringem Maße weise bin; was soll dieß also, wenn er mich für den Weisesten erklärt? — Ich trat

[1] In den Gesprächen mit Eckermann (II. S. 148). „Wir stecken in lauter Wundern," sagt er ein anderes Mal, „und das Letzte und Beste der Dinge ist uns verschlossen."

[2] Pensées, P. II. Art. V. 1. 2.

[3] Platon. Apolog. Socratis p. 21 seqq.

nun zu Einem hin von jenen, welche weise zu sein scheinen, ich forschte ihn aus, und fand im Gespräche, daß dieser Mann sowohl vielen Andern, als auch ganz besonders sich selbst sehr weise zu sein schien, es aber durchaus nicht war. — So ging ich denn hinweg und dachte bei mir, weiser als dieser Mann nun bin ich sicherlich, denn es scheint, daß keiner von uns Beiden das Gute und Schöne erkennt, aber dieser meint, er wisse etwas, da er doch nichts weiß, ich aber, wie ich nichts weiß, weiß auch, daß ich nichts weiß. Ich scheine demnach weiser zu sein als Jener, da ich nicht meine zu wissen, was ich nicht weiß. — Es scheint mir aber der Gott wahrhaft weise zu sein, und dieß in seinem Orakelspruche andeuten zu wollen, es sei die menschliche Weisheit gering, ja für gar nichts anzuschlagen, und es scheint, als habe er sich meiner nur als eines Beispieles bedienen wollen, als wolle er sagen: Derjenige, ihr Menschen, ist unter euch der weiseste, welcher, wie Sokrates, weiß, seine Weisheit sei für gar nichts anzuschlagen" [1].

Darum wird es die Aufgabe und unerläßliche Pflicht eines jeden Denkers sein, zu forschen und zu prüfen, ob denn nicht der göttliche Geist sich der endlichen Intelligenz noch in einer anderen Weise kundgegeben habe, als durch Natur und Vernunft, ob denn nicht jenes „göttliche Wort" erschienen sei, nach dem Platon sich sehnte, „um auf ihm wie auf sicherem Fahrzeug über das stürmische Meer dieses Lebens hinüberzuschiffen" [2]. Ja, so gewiß unsere Vernunft sich ihrer Endlichkeit und Beschränktheit bewußt ist, so gewiß sie weiß, daß ihre Wissenschaft Wahrheiten, aber nicht die Wahrheit, ihr Erkennen nicht die vollkommenste Erkenntniß bietet, so gewiß und so mächtig in ihr der Durst nach Wahr-

[1] Ibid. p. 23.
[2] Phaed. p. 85.

heit, der ganzen, vollen, ungetrübten Wahrheit brennt, so gewiß wird diese **Schranke** das **Portal**[1] werden, durch das sie in das Heiligthum der Wahrheit einzutreten begehrt. Sie wird hingebend lauschen auf das Wort, das ein höherer Geist zu ihr redet, und **gläubig aufnehmen** die Kunde, die aus dem Reiche der **unfehlbaren, göttlichen Wahrheit** zu ihr dringt. Darum räumt **Sokrates** neben seinem Streben nach Erkenntniß dem **Glauben** ein weites Gebiet ein[2]. Und der Verfasser des im platonischen Geiste gehaltenen zweiten **Alkibiades** hat allen Bestrebungen ächter Philosophie den wahrsten und würdigsten Ausdruck gegeben, wenn er sagt: „Wir **wollen** warten auf Einen, sei es ein Gott oder gottbegeisterter Mensch, der uns unsere religiösen Pflichten lehrt, und, wie Athene bei Homer zu Diomedes sagte, die Dunkelheit von unsern Augen wegnimmt“[3].

---

[1] Den „**Vorhof des Glaubens**“ nennt **Cäsar Baronius** die Philosophie.

[2] **Xenoph.** Memorab. Socrat. I. 1, 2—10; „der den Göttern glaubte“, heißt es hier unter Anderem, „wie sollte der die Götter geläugnet haben?“

[3] Dieser Dialog, unter den Dialogen Platon's gewöhnlich angeführt, von einem Schüler Platon's und in seinem Geiste verfaßt, beginnt also:

Sokr. Du gehst, Alkibiades, zu Gott zu beten.

Alk. Ganz so, o Sokrates.

Sokr. Aber du scheinst traurig zu sein und zur Erde zu blicken, wie im tiefen Nachdenken.

Alk. Und worüber sollte ich nachdenken, o Sokrates?

Sokr. Ueber das Allerwichtigste, o Alkibiades, wie mir dünkt; denn sprich, bei Zeus, glaubst du nicht, daß die Götter denen, welche sowohl für Privat- wie öffentliche Angelegenheiten beten, das Eine gewähren und das Andere abschlagen, den Einen günstig sind und den Andern nicht?

Alk. Ganz so.

Sokr. Glaubst du nicht, daß man mit großer Vorsicht zu Werke gehen muß, damit nicht Einer, ohne daß er es weiß, ein großes Uebel

Oder wäre eine solche Geistes- und Lebensgemeinschaft des göttlichen Geistes mit dem geschaffenen Geiste undenkbar? Sollte die absolute Vernunft, die in den natürlichen Denkprincipien im Menschengeiste eine Quelle der Erkenntniß aufgeschlossen und ihr innerlichst gegenwärtig ist, nicht noch ein höheres Wort sprechen können, jenes erste Wort ergän-

---

für sich erbetet, während er glaubt, um Gutes zu bitten? Die Götter aber sind gewöhnt zu geben, um was Einer bittet. Du siehst also, daß du nicht in voller Sicherheit zum Gebete gehen kannst, damit nicht, indem Gott dein Gebet mit Blasphemien verbunden hört, er dein Opfer zurückweist, oder du ein anderes, wenn es so wohlgefällig ist, dafür erhältst. Darum scheint es mir das Beste zu sein, sich ruhig zu verhalten — abzuwarten, bis man gelernt hat, wie man gegen Götter und Menschen sich verhalten soll.

Alk. Wann aber wird diese Zeit kommen, o Sokrates, und wer wird mein Lehrer sein? denn sehr gerne möchte ich wissen, was das für ein Mann sei.

Sokr. Er ist's, dem dein Wohl am Herzen liegt. Mich bedünkt aber, wie Homeros (Ilias V. Vs. 127) sagt, Athene habe dem Diomedes das Dunkel von den Augen genommen, daß er wohl erkenne den Gott und den sterblichen Menschen, so müsse man auch von deinem Geiste zuvörderst das Dunkel nehmen, welches ihn jetzt umhüllt, und dann erst dich dasjenige lehren, was dich in den Stand setzt, das Gute zu scheiden vom Bösen.

Alk. Er nehme, gefällt es ihm, das Dunkel, oder was ihm sonst beliebt, hinweg! Denn ich bin entschlossen, keiner Forderung des Mannes, wer immer auch er sein mag, mich zu entziehen, wenn es zu meiner Besserung führt.

Sokr. Gewiß, auch ihn beseelt für dich ein wundersamer Eifer.

Alk. Demnach scheint es mir das Beste, bis auf diese Zeit das Opfer zu verschieben.

Sokr. Und wohl mit Recht; denn das ist sicherer, als so drohender Gefahr sich auszusetzen.

Alk. — Den Göttern aber wollen wir Kränze und alles Andere, was der Brauch erheischt, dann reichen, wenn ich jenen Tag erscheinen sah; er wird aber nicht lange säumen, wenn es ihr Wille ist.

zend und vollendend? [1] Sollte ihm, dem schöpferischen Geiste, es nicht möglich sein, den geschaffenen Geistern sich zu offenbaren durch dasselbe Medium, durch welches sich diese wechselseitig und auf's Innigste berühren — durch das Wort; sei dieß in äußerlich vernehmbarer, menschlicher Rede durch einen göttlichen Menschen zu Menschen gesprochen, oder innerlich und unmittelbar durch neue Vorstellungen und Ideen den Geist des Menschen erleuchtend, bereichernd und erhebend?

Angekommen darum an dem Punkte, wo die Kraft unserer Vernunft uns verläßt, beginnt der Glaube. Der Glaube aber ist nicht ein subjectives Fürwahrhalten, nicht ein willkürliches Meinen und Wähnen, nicht eine leichtgläubige Naivität, nicht ein Gebilde der Phantasie noch bloßer Ausdruck des religiösen Gefühls; er ist vielmehr nach einem richtigen Ausdrucke Pascal's die höchste That der Vernunft, die, im Bewußtsein der eigenen Endlichkeit und Beschränkung, auf wissenschaftlichem Wege und mit einer allen Zweifel ausschließenden Evidenz die Wahrheit und Wirklichkeit der Offenbarungsthatsachen erkennend, von der siegenden Macht der Wahrheit genöthigt, frei dem Offenbarungsinhalte zustimmt.

Dieses Wort hat Gott ausgesandt, und es ist auf Erden erschienen; das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, voll der Gnade und Wahrheit [2]. Eine zweite höhere Gotteserkenntniß findet

---

[1] „Gesetzt auch, daß zwischen Mensch und Mensch keine unmittelbare Einwirkung von Seele zu Seele möglich wäre, so wäre damit doch noch keineswegs die Möglichkeit einer unmittelbaren göttlichen Einwirkung auf die menschliche Seele ausgeschlossen. Die Idee Gottes fordert vielmehr nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit (?) einer solchen Einwirkung." Ulrici, Gott und die Natur. Leipzig, 1862. S. 614.

[2] Joh. 1, 14.

statt, indem die göttliche Wahrheit, welche alle Vernunft übersteigt, sich selbst enthüllt und zu uns herabgekommen ist, nicht um anschaulich von uns erkannt zu werden, sondern indem sie Worte spricht, die wir glauben [1]. Der Glaube selbst aber bereitet den Geist vor und läßt ihn ahnen jene dritte und höchste Stufe der Erkenntniß, wo er nicht mehr die Bilder, Ausstrahlungen, Offenbarungen der Wahrheit erkennt, sondern, wie es schon von Platon [2] als das höchste Ziel aller Forschung bezeichnet wird, die Wahrheit selbst, die wesenhafte Wahrheit, die da ist in Gott und Gott selbst.

„Es gibt ein dreifaches Menschenleben", sagt darum der tiefsinnige Maine de Biran [3], „das animalische oder organische Leben, dann das in der Mitte stehende, das Leben des freien und wahrhaft sittlichen Menschen. Aber über diesem Zweiten steht noch ein Drittes, welches das Princip seiner Thätigkeit aus einer höhern Quelle schöpft; das zweite, vernünftig-freie Leben scheint ihm nur gegeben zu sein, um sich zum dritten zu erheben, das da höher steht als das Leben der Sinne, höher als das Leben der Vernunft und des Willens. Die ächte Philosophie besteht darin, daß sie dieses dritte höhere Leben anerkennt, welches alle

---

[1] Est igitur duplex cognitio hominis de divinis: quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est, prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea, quae sunt revelata perfecte intuenda. Thomas Aqu. Contr. Gent. IV. 1.

[2] De Republ. p. VII. p. 533.

[3] Maine de Biran, sa vie et ses pensées p. E. Naville. Déc. 1821. Sept. 1823.

Kräfte der Seele erhöht, zu welchem aber diese aus sich selbst sich nicht erschwingen kann; es geht aus vom Geiste Gottes, der über unsern Seelen waltet. Hier erscheint denn eine andere Weisheit und eine Vollendung der Menschennatur, welche die höchste Weisheit, deren der Mensch aus und durch sich fähig ist, weit übertrifft." Sonach unterscheiden wir ein dreifaches Licht und ein dreifaches Leben; Licht der Augen — sinnliches Leben; Licht der Vernunft — vernünftiges Leben; Licht der Gnade — Glaubensleben. Der Gerechte lebt aus dem Glauben [1]. Von diesem heißt es: **Lux perpetua luceat eis!**

Doch das ist nur die Umschreibung jenes Wortes des hl. Thomas [2]: „Die wahre Weisheit gelangt auf zweifachem Wege zur Erkenntniß des Göttlichen".

Geahnt hatte schon Platon diese höhere Stufe der Erkenntniß, wenn er von dem Aufschwunge der Seele spricht, welche vordringt zum Wesen der Dinge, und nicht Ruhe findet, bis sie das an sich seiende und wesenhaft Gute erkennt, von dem, wie von der Sonne in der sichtbaren Welt, alle Wahrheit für die intelligible Welt ausgeht. Hier ist nach ihm das letzte Ziel aller Erkenntniß [3]. Die Philosophie allein aber kann dahin nicht führen. „Die Philosophen" (Platoniker), spricht Augustinus, „hatten geahnt die Unsichtbarkeit, Unwandelbarkeit und Unkörperlichkeit der göttlichen Natur; aber sie hatten den Weg verschmäht, der zu ihr hinführt, weil er ihnen Thorheit dünkte, nämlich Christus den Gekreuzigten. Und darum konnten sie nicht in das innere Heiligthum der Ruhe, in Gott eingehen, dessen Licht sie in der Ferne er-

---

[1] Röm. 1, 17.

[2] Contr. Gent. I. 9.

[3] De Republ. VII. p. 532. 517. Phaed. p. 27.

leuchtet hatte" [1]. „Durch drei Dinge erhebt sich der Mensch zu ihr; im Glauben, der für wahr hält das, wohin der Blick des Geistes sich wendet; in der Hoffnung, welche vertraut einst zu schauen, wohin sie jetzt blickt; in der Liebe, welche die ewige Wahrheit zu schauen und zu genießen verlangt. Auf diesen Hinblick des Geistes zu Gott, der ewigen Wahrheit, folgt die Anschauung Gottes selbst, welche das Ziel und Ende des Hinblickes, alles Glaubens, Hoffens und Liebens ist. Und das ist die vollkommene Tugend, die Vernunft, die an ihrem Ziele angekommen ist, worauf das selige Leben folgt. Die Anschauung Gottes selbst aber besteht in einer innigen Verbindung zwischen dem Angeschauten und dem Anschauenden" [2].

So wird der Glaube an Christus die Vollendung aller Philosophie, in dem allein die Vernunft ihre endliche Erhebung und Vollendung, der Geist des Menschen den ersehnten

[1] Epist. CXX. 1.

[2] Augustin. Soliloqu. I. 6. „Das Christenthum," bemerkt Balmes (Fundamente der Philosophie IV. B. XI. Kap.), „macht einen Unterschied zwischen intuitiver und discursiver Erkenntniß, zwischen der Erkenntniß, durch welche der Geist sich zu Gott erhebt, indem er von den Wirkungen zur Ursache aufsteigt, und in dieser die Ideen der Weisheit, der Allmacht, der Güte, der Heiligkeit, der unendlichen Vollkommenheit vereinigt, und zwischen der Erkenntniß, bei welcher der Geist nicht nöthig haben wird, discursiv die verschiedenen Begriffe zu sammeln, um aus ihnen sich die Idee Gottes zu bilden, in welcher das höchste Wesen sich klar den Augen des Geistes darbieten wird, nicht in einem von der Vernunft gebildeten Begriffe, noch unter erhabenen, durch den Glauben gebotenen Räthseln, sondern so, wie er an sich selbst ist, als ein unmittelbar der Wahrnehmung gegebenes, nicht durch die Vermittlung des Gedankens gefundenes, noch unter erhabenen Schattenbildern dargebotenes Object. Hier finden wir einen Beweis von der lichtvollen Tiefe, die in den Dogmen der christlichen Religion verborgen ist; sie gibt uns eine für die gesammte Ideenlehre so wichtige Unterscheidung."

Ruhepunkt, das Herz seinen Frieden findet. Nicht im Ausschluß der Vernunfterkenntniß, vielmehr im innigsten Anschlusse an sie, noch weniger aber im Gegensatze zur wahren Wissenschaft — denn wie könnte die Wahrheit sich selbst widersprechen? — vielmehr von den Resultaten der Wissenschaft ausgehend, in ihnen wurzelnd und die edelsten und besten Kräfte der Intelligenz in seine Dienste nehmend, hat der Glaube selbst eine Wissenschaft geschaffen, die gleich den tief ernsten, geheimnißvollen Münstern, dir mehr und mehr ihre Erhabenheit und Größe offenbart, je länger du in ihren Hallen weilst. Beide, Vernunftwissenschaft und Glaube, unterstützen sich gegenseitig [1]. Wie der Glaube auf die Vernunfterkenntniß läuternd, berichtigend, erhebend und vollendend einwirkt, so dient andererseits aber auch wieder die Vernunftwissenschaft dem Glauben, theils durch Darlegung und Begründung aller jener Wahrheiten, welche ihrer Erkenntnißsphäre angehören und dem Glauben den Weg bereiten, wie z. B. die Erkenntniß des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit der Seele u. s. f.; theils durch Nachweis des Offenbarungsbedürfnisses und historisch-philosophische Kritik der Offenbarungsthatsachen; theils durch Herstellung der logischen und ontologischen Bestimmungen und Grundbegriffe, in und mit welchen die Glaubenswissenschaft den Inhalt der Offenbarung aufzufassen und zu formuliren strebt, den menschlichen Ausdruck sucht für die übermenschliche Wahrheit; theils endlich durch speculative Erfassung, Construction, systematische Darstellung und Vertheidigung der geoffenbarten

[1] Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis veritatis fonte, Deo Optimo Maximo, oriantur atque ita sibi mutuam opem ferant. Prop. I. Sacr. Congreg. Indic. d. 11. Jun. 1855.

Wahrheiten gegenüber den Angriffen einer fälschlich sogenannten Vernunftwissenschaft (Rationalismus). „Und sollte auch", bemerkt schon der hl. Thomas [1], „von den geoffenbarten Wahrheiten die Vernunft nur eine geringe Einsicht gewinnen, so möge sie doch nicht aufhören, sich in dieser Richtung hin zu bethätigen, weil es dem Geiste ein süßer Gewinn ist, in so hohen Dingen auch nur von Ferne und in geringem Maße seine Erkenntniß gefördert zu sehen". Es bezeichnet daher mit Recht schon der Alexandriner Clemens [2] die hellenische Philosophie als eine Vorreinigung der Seele und Gewöhnung zur Aufnahme des wahren Glaubens und der darauf ruhenden Glaubenswissenschaft. „Wie nach der Lehre der Hellenen die encyklischen Wissenschaften", spricht Origenes [3], „Geometrie, Musik, Grammatik,

---

[1] Summ. Theol. I. Qu. I. Art. 5. Cf. Anselm. adv. Roscel. L. II.: Christianus debet semper eandem fidem indubitanter tenendo quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. Bonaventur. in I. Sent. Prooem. Qu. 2.: Modus rationativus valet ad fidei promotionem tripliciter secundum tria genera hominum. Quidam enim sunt fidei adversarii. Quidam sunt in fide perfecti. Quidam sunt in fide infirmi. Modus inquisitivus valet primo ad confundendum adversarios. Unde Augustinus: adversus garrulos ratiocinatores elatiores magis quam capaciores, rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et adsertionem fidei est utendum. Secundo valet ad fovendum infirmos: sicut enim Deus caritatem infirmorum fovet per beneficia temporalia, sic fidem infirmorum fovet per argumenta probabilia. Si enim infirmi viderent rationes ad fidei probabilitatem deficere, et ad oppositum abundare, nullus persisteret. Tertio valet ad delectandum perfectos. Miro enim modo anima delectatur in intelligendo, quod perfecta fide credit. Unde Bernardus: Nihil libentius intelligimus, quam quod jam fide credimus.

[2] Stromat. VII. 3.

[3] Epistol. ad Gregor. 1.

Rhetorik, Astronomie eine Vorbereitung seien zur Philosophie, so sei die ganze hellenische Philosophie selbst eine Vorbereitung zum Christenthum." Er hielt darum, wie sein Biograph Gregorius Thaumaturgos [1] bezeugt, seine Schüler dazu an, die gesammte alte Weisheit, der Hellenen wie der Barbaren, zu erforschen. Weßhalb auch Theodoret [2], Bischof von Cyrus, die Heiden seiner Zeit aufforderte, ihren eigenen Philosophen zu glauben, die ihnen eine Vorweihe und einen vorbereitenden Unterricht zur Annahme des Christenthums zu geben vermöchten [3].

Es ist das Christenthum allein, das eine Theologie, eine Wissenschaft des Glaubens geschaffen; die Religionen der antiken Welt hatten Mythologie, keine Theologie. Die christliche Religion allein hat eine Theologie, denn es ist die absolute Religion; sie allein besitzt die Wahrheit, und in ihr eine Macht, die Nichts fürchtet, Nichts ignorirt, Alles sich assimilirt. Was der menschliche Geist an Erkenntniß errungen in Natur und Geschichte, in den sinnlichen und übersinnlichen Reichen, was der gestirnte Himmel verkündet, was im Staub der Erde wohnt, alle Erkenntnisse der Metaphysik, alle Gesetze der Ethik — das Alles führt hin zum Glauben, beweist, erläutert, bestätigt seine Wahrheit. Thomas von Celano erzählt vom hl. Franz von Assisi, dieser habe jedes beschriebene Blatt, das er fand, sorgfältig aufgehoben. Auf die Frage, warum er dieß thue, antwortete er: Fili, literae sunt, ex quibus componitur gloriosissimum nomen Dei. Ein sinniges Wort; die gesammte Wissenschaft ist eine

---

[1] Panegyric. in Origen. p. 69.

[2] De Graecor. Affect. curand. l. 120.

[3] Das Nähere über diese wie so manche andere hier nur in aller Kürze behandelte Frage findet sich in meiner Schrift: Der Organismus der Universitätswissenschaften und die Stellung der Theologie in demselben. Mainz, Kirchheim. 1862.

Schrift, mit welcher Gott seinen Namen einschrieb in den menschlichen Geist, wie er ihn mit Sternenschrift an den Himmel geschrieben.

So wird die Vernunft, nach einem bezeichnenden Worte Maistre's, „eine menschliche Vorrede zum Evangelium."

Aber auch umgekehrt; die christliche Wahrheit wirft ihr helles Licht auf alle Gebiete der Wissenschaft und des Lebens, so daß gerade durch sie Welt und Menschheit, ihre Schicksale und Gesetze, ihre Ahnungen und Irrungen ihre tiefste und befriedigendste Erklärung finden. Sie hat das Problem [1] gelöst, an dessen Lösung die Vernunft sich versucht, dieses den Sterblichen hingeworfene Räthsel der Welt, und steht wie ein Polarstern hoch über den wogenden Nebeln menschlichen Irrsals, zu dem aufblickend der menschliche Geist den Ausweg findet, an dem er fort und fort sich orientiren mag.

Doch dem Allem widerspricht der Naturalismus und der sogenannte Rationalismus. Nach ihm ist die Natur ein in sich vollendetes, abgeschlossenes, jeder höhern Einwirkung von Seite Gottes, ihres Schöpfers, unzugängliches Ganze, die Vernunft, die endliche menschliche Vernunft das Maß und Princip aller Wahrheit. Er bestreitet darum entweder die Möglichkeit einer Offenbarung und übernatürlichen Einwirkung Gottes auf Welt und Menschengeist überhaupt, oder läßt sie nur gelten unter der Voraussetzung, daß sie eben nur allgemeine, dem sogenannten gesunden Menschenverstand faßliche Wahrheiten promulgirt. Es ist dieß die dritte Stufe des Zweifels, der sich dem Glauben ent=

[1] „Wir tasten ewig an Problemen," sagt einmal Göthe. „Der Mensch ist ein dunkles Wesen, er weiß wenig von der Welt und am wenigsten von sich selbst."

gegenstellt. Der absoluten Skepsis gegenüber behauptet er die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, er wahrt der übersinnlichen, rationellen Wahrheit ihr Recht gegenüber dem Sensualismus und Materialismus, der keine höhere als die sinnliche Erkenntniß zuläßt. Aber die Natur ist ihm die einzige und vollendete Offenbarung Gottes, außer welcher er keine zweite, höhere mehr anerkennt, die Vernunft somit die alleinige und ausschließliche Quelle aller Erkenntniß auf dem religiösen und sittlichen Gebiete. „Außer der Vernunft", erklärt er [1], „ist Nichts, in ihr Alles". Wenn er darum die Möglichkeit und relative Nothwendigkeit der Offenbarung nicht bestreitet, so erkennt er dieselbe doch nur in soweit an, wie schon erwähnt wurde, als sie mit dem Maße des menschlichen Gedankens sich messen läßt [2].

[1] Schelling in der „Zeitschrift für speculat. Physik" II. B. 2. Heft. Dieser Ausspruch ist wahr bezüglich der göttlichen, nicht aber bezüglich der endlichen menschlichen Vernunft.

[2] „Eine Religion," sagt Kant (die Religion innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft, IV. St. S. 184), „kann ihrem Inhalte nach eine natürliche und doch der Form ihrer ersten Bekanntmachung nach eine geoffenbarte sein, wenn sie nämlich so beschaffen ist, daß die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie hätten von selbst kommen können und sollen. In diesem Falle konnte eine Offenbarung derselben an einem gewissen Orte und zu einer gewissen Zeit weise berechnet und für das Menschengeschlecht höchst ersprießlich sein; aber wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist, muß sich fortan Jeder von ihrer Wahrheit durch seine eigene Vernunft überzeugen können." — Die Ueberzeugung von der Wahrheit der geoffenbarten Religion ist allerdings eine Forderung der Vernunft, sowie der Offenbarung und Kirche selbst, wie bereits angedeutet wurde; allein diese ist nicht durch innere Evidenz, d. i. eine Erkenntniß der Dogmen durch Vernunfteinsicht und aus inneren Gründen, sondern durch äußere Evidenz, die Ueberzeugung von der Gewißheit der Offenbarungs-Thatsachen als eines historischen Vorganges und der Göttlichkeit ihres Urhebers bedingt.

Dieser fälschlich sogenannte Rationalismus in seinen verschiedenen Formen und Abstufungen von den wissenstrunkenen Theorien des Pantheismus, welcher Gott und die Welt, den Sternenhimmel und die Universalgeschichte a priori construirt, bis zum **Rationalismus vulgaris**, dem Schiboleth philisterhafter Beschränktheit, welcher nach einem richtigen Ausdruck Göthe's [1] jenem indischen Könige gleicht, der das Eis läugnete, weil er noch keines gesehen [2], ist schon dadurch in seiner Unwissenschaftlichkeit und Falschheit gekennzeichnet, daß er das endliche subjective Bewußtsein mit der absoluten Vernunft verwechselt. Da wirft, wie Leibnitz [3] bezeichnend sich ausdrückt, der Theil sich zum Maß des Ganzen, der Tropfen zum Maß des Oceans, das Endliche zum Maß des Unendlichen auf.

Wir sagten, der Rationalismus hat sich fälschlich und ganz mit Unrecht so genannt. Denn die gesunde Vernunft weigert sich nicht, das Höhere anzuerkennen, das der gemeine sogenannte Menschenverstand in engherziger Beschränkung verläugnet. Die ächte Vernunft führt zum Glauben hin, vollendet und verklärt sich im Glauben.

---

[1] Im Faust II. Th.

[2] Mit köstlichem Humor hat Clemens Brentano in seinem „Philister" diese Geistesrichtung geschildert. Hume gibt diesem indischen Könige Recht (Versuch über den menschlichen Verstand. X. Abschnitt), weil er selbst darauf erpicht ist, jeder Aussage Glauben zu verweigern, die etwas Anderes als das Handgreifliche berichtet. „Die sogenannten Rationalisten," sagt Schelling (Vorrede zu Steffens' nachgelassenen Schriften), „irren sich, wenn sie meinen, es zürne Jemand über den Gebrauch, den sie von ihrer Denkfreiheit machen. Eher könnte man geneigt sein, ihnen vorzuwerfen, daß sie unter Denkfreiheit die Freiheit nicht zu denken verstehen, und daß sie von dieser einen ungebührlichen Gebrauch machen."

[3] **Discours préliminaire sur la conformité de la foi avec la raison. §. 46.**

Darüber hat die Geschichte längst gerichtet, und der Abfall der Vernunft vom Glauben hat sich noch immer schwer gerächt. Es ist noch nicht sehr lange her, als die Wissenschaft des Pantheismus, den Titanenkämpfen in der Mythe gleich, himmelstürmend der Gottheit das Geheimniß absoluter Erkenntniß zu rauben versuchte und sich vermaß, ihren Sitz aufzuschlagen auf dem Throne, der nur dem Ewigen gebührt [1]; als sie den Glauben verwarf, weil ihrer nicht würdig und hemmend den Aufflug zu den höchsten Regionen

---

[1] „Wie könnte sich," schreibt Strauß (Glaubenslehre I. S. 350), „auf dem jetzigen Standpunkt der Philosophie der Geist des Rechtes und Urtheils begeben über dasjenige, was er als ein durch ihn selbst Gesetztes erkennt! Selbst von demjenigen, was er als bewußtloser Naturgeist geschaffen, wie er die Verhältnisse der Gestirne geordnet, wie er die Erden und Metalle geformt, wie er den organischen Bau der Pflanzen und Thiere eingerichtet, wäre dem Geiste nicht so sehr alle Erinnerung erloschen, daß er sie nicht durch Forschen und Sinnen immer mehr zu beleben und ihre Gesetze zu erkennen vermöchte; und etwas von demjenigen, was er als bewußter Menschengeist hervorgebracht, sollte sich, einmal aus ihm herausgesetzt, so verdichtet haben, daß er es nicht mehr zu durchdringen im Stande wäre?" — Dagegen bemerkt jedoch schon Schelling (Philosophie der Offenbarung, I. Bd. S. 6): „Unser Selbstbewußtsein ist keineswegs das Bewußtsein jener durch Alles hindurchgegangenen Natur, und es ist eben nur unser Bewußtsein, und schließt keineswegs eine Wissenschaft alles Werdens in sich; dieses allgemeine Werden bleibt uns ebenso fremd und undurchsichtig, als wenn es gar nie einen Bezug auf uns gehabt." Unwillkürlich aber erinnert diese Aeußerung von Strauß an jenes alte Wort (im Buche Hiob 38, 41): Wo warst du, als ich gründete die Erde? Laß hören, wenn du Einsicht hast. Wer hat bestimmt ihre Maße, wenn du es weißt? Kamst du bis zu den Tiefen des Meeres, und bist du auf dem innersten Grunde gewandelt? Oeffneten sich dir die Pforten des Todes, und sahest du die Pforten der Todesschatten? Wo geht der Weg zur Wohnung des Lichtes, und die Finsterniß, wo ist ihre Urstätte?

der Wahrheit [1]. Aber hiemit hat die Vernunft noch immer mörderisch sich gegen sich selbst gewendet. Denn jede Vernunft, die nicht zur höheren Erkenntniß im Glauben hinstrebt, wird sophistisch; die Sophistik aber ist die Selbstvernichtung des Geistes. Darum schlug die negative Richtung im deutschen Geistesleben, als sie aus dem Traume der absoluten, göttergleichen Wissenschaft erwachte, in ihr gerades Gegentheil, in Skepticismus und Materialismus um; bald mußte sie sich gestehen, daß all' ihr Wissen nur ein Träumen [2] war. Und in bitterer Ironie auf solches Gebahren

---

[1] „Wir wissen den persischen Lichtdienst aus dem Charakter dieses edlen Stammes und der Natur seines Hochlandes zu begreifen; den heitern olympischen Götterkreis betrachten wir als das natürliche Erzeugniß des hellenischen Geistes und Himmels, die vielverschlungenen Göttersagen unserer germanischen Vorfahren bieten unserer geschichtsphilosophischen Forschung kein schlechthiniges Räthsel dar, und noch weniger tragen wir Bedenken, alle diese Vorstellungen an unsern fortgeschrittenen Begriffen vom Absoluten und seinem Verhältniß zum Endlichen zu messen und ihren Werth darnach zu bestimmen; nur allein die christliche Religion soll hievon die einzige unerhörte Ausnahme machen?" Strauß a. a. O.

[2] Vernehmen wir hierüber das Bekenntniß eines Vertreters des Rationalismus, Fichte's (über die Bestimmung des Menschen II. B.): „Es gibt überall kein Dauerndes, weder außer mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind; sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder. Bilder, die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben, die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen; Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eines dieser Bilder, ja ich selbst bin dieses nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, ohne einen Geist, dem da träumt, in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zu-

und solchen Wissensdünkel spricht der Dichter[1] zu seinen Zeitgenossen:

Vergebens bemühet
Ihr euch da droben so viel.
Es rennet der Mensch, es fliehet
Vor ihm das bewegliche Ziel.
Er ziehet und zerret vergebens
An der Hülle, die schwer auf des Lebens
Geheimniß, auf Tagen und Nächten ruht.
Vergebens strebt er in die Luft,
Vergebens in die tiefe Gruft.
Die Luft bleibt finster,
Die Gruft wird helle;
Doch wechselt die Helle
Mit Dunkel so schnelle.
Er steige hinunter,
Er dringe hinan,
Er irret und irret
Vom Wahne zum Wahn.

Wie zur Strafe, daß die Vernunft sich losgerissen vom Glauben, in welchem für sie die höchste und mächtigste Garantie gegeben ist, und von ihrer eigenen Schönheit bezaubert, dem höchsten der Engel Gottes gleich, Gott den Gehorsam aufsagte, mußte sich in der jüngsten Vergangenheit der Materialismus erheben, der jede übersinnliche Erkenntniß läugnet, jede ideale Wahrheit, alles Leben und Streben der Vernunft und ihr Wesen selbst für Täuschungen einer kranken Phantasie erklärt und die wissenstrunkene Göttin dem Thiere gleichsetzt[2]. Tief und wahr hatte schon längst der Dichter

---

sammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken — die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke — ist der Traum von jenem Traume!!"

[1] Die unterirdischen Wächter im II. Th. der Zauberflöte.

[2] „Die Seele," sagt Vogt (Bilder aus dem Thierleben), „ist

des „Faust" dieses Schicksal des Geistes, der dem Glauben sich entfremdet, gezeichnet:

Den Göttern gleich' ich nicht, zu tief ist es gefühlt,
Dem Wurme gleich' ich, der den Staub durchwühlt [1].

Und jenes Jahrhundert, daß seiner selbst spottend sich das „philosophische" nannte, als es einmal Ernst machte mit seinem Abfalle von Gott und eine neue, sogenannte Vernunftreligion wählte, was geschah? Es erhob das Laster in Gestalt eines verworfenen Weibes auf den Altar und nannte es „Göttin der Vernunft". Und dieser Gottheit entsprach der Cultus; die Guillotine ward ihr Altar, Blut ihr Opfer.

So führt die Anmaßung der subjectiven, individuellen, endlichen und beschränkten Vernunft, Alles zu begreifen, Alles mit ihrem beschränkten Maße messen zu wollen, selbst die Geheimnisse des göttlichen Lebens, nothwendig in die trostlose Oede des allgemeinen Zweifels, in den Sumpf des Materialismus zurück. In den unläugbar verwerflichen Resultaten ist demnach die Falschheit des Princips nur um so deutlicher an den Tag getreten.

Wenn daher ein seiner Zeit vielgepriesener Wortführer [2]

---

nur ein Collectivname für die verschiedenen Functionen der Nerven bei den höheren Thieren — der Mensch ist so gut wie das Thier nur eine Maschine, sein Denken das Resultat der bestimmten leiblichen Organisation."

[1] Noch einmal fühlt Faust sich gläubig angeweht durch den von der nahen Kirche herübertönenden Ostergesang. Aber der Böse berückt ihn mit dem alten Wort: Ihr werdet sein wie die Götter, wissend das Gute und Böse. Da entsagt er um dieser magischen, zauberhaften Wissenschaft willen dem Glauben; aber indem er so über sich selbst hinausstrebt, wird er alsbald die Beute gemeiner Sinnlichkeit.

[2] Rousseau (Emile T. III. p. 122), Tindal und die Deisten des vorigen Jahrhunderts. Schon der hl. Thomas hatte sich selbst mit den nämlichen Worten diesen Einwurf vorgehalten (Summ. Theolog.

des Rationalismus und der natürlichen Gefühlsreligion sagt: „Was kann es für ein Verbrechen sein, wenn ich Gott nach meiner rein natürlichen Ansicht verehre, ich kann ja aus der bloßen Vernunft eine Gottes ganz würdige Vorstellung gewinnen; wozu demnach eine Offenbarung, wozu die Pflicht des Glaubens?" — so ist dieß und alles Aehnliche der Art nur in reiner Gedankenlosigkeit gesagt. Denn es kann der endliche geschaffene Geist doch unmöglich dem absoluten Geiste die Grenzen für seine Thätigkeit, seine Plane und Einwirkung auf die Menschheit ziehen, noch ihm bestimmen wollen, ob, auf welche Weise und was er offenbaren soll. Ohnehin hat das sittlich-religiöse Leben aller Völker vom Anfange an immer vom Quell der Offenbarung, vom Glauben sich genährt. Eine bloße Vernunftreligion war thatsächlich nie das bestimmende und normgebende Princip für das religiöse Leben der Völker, kann und wird es auch nie sein. Denn die Völker leben, wie in Volksthum, Politik und Sitte, so auch in religiöser Beziehung von der Ueberlieferung, und wurzeln in der Geschichte. Die Religion des Rationalismus ist ein leeres Schemen, eine todte Formel, die keine Wärme hat und kein Leben, die keine Kraft bietet zu heroischen Tugenden und der Macht des Lasters

---

II. II. Qu. II. Art. 3): Videtur quod credere aliquid supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur, quae conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea, quae sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem. In neuester Zeit wurde die Behauptung auf's Neue zurückgewiesen. Cf. Encycl. Pii IX. d. 9. Nov. 1846: „.... perinde quasi philosophia, quae tota in naturae veritate investiganda versatur, ea respuere debeat, quae supremus et clementissimus ipse totius naturae auctor Deus singulari beneficio et misericordia manifestare est dignatus, ut veram ipsi felicitatem et salutem consequantur."

machtlos gegenübersteht, welche die Geschichte nicht kennt und nicht die Weihe der Geschichte trägt, nicht aus dem Leben hervorgegangen und darum unfähig ist, Leben zu erzeugen. *Philosophie und Bildung allein kann ein Volk nicht retten*; darum gingen die Griechen unter in Frivolität, sinnlicher und ästhetischer Genußsucht, geistiger und politischer Zerfahrenheit. Ja, selbst in der Periode der höchsten Blüthe hellenischer Kunst und Größe war der tiefe Ernst und Schmerz des Lebens nur zurückgedrängt, nicht verklärt, die Dissonanzen vom Festjubel nur übertäubt, nicht gelöst; das Auge des Götterbildes blieb geschlossen, der Geist war noch nicht naturfrei. „Dieser Schmerz trübte die Heiterkeit der griechischen Poesie, tönte aus den Klagegesängen des griechischen Chors, tönte selbst aus der bacchischen Lust des Aristophanes, und auch in der bildenden Kunst ist er dem feineren Auge sichtbar“ [1].

Werfen wir nun noch einmal einen prüfenden Blick zurück auf den Gang unserer Darstellung. In absteigender Stufenfolge haben wir die verschiedenen Formen und Grade des Zweifels untersucht und beurtheilt. Entweder er läugnet alle Wahrheit — *absoluter Zweifel, allgemeine Skepsis* — oder er läugnet alle *höhere*, geistige, ideale Erkenntniß — *Sensualismus* und *Materialismus* — oder endlich er läugnet die *religiöse*, geoffenbarte Wahrheit — *Naturalismus, Rationalismus*. Ihm gegenüber haben wir die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt, das Dasein der Wahrheit in und für den menschlichen Geist nachgewiesen. In dreifacher Ordnung hat sie sich uns dargestellt; als *sinnliche Erkenntniß* durch die Thätigkeit der Sinnesorgane, als *geistige Erkenntniß* durch die Thätigkeit der denkenden Vernunft, als *religiöse*

[1] *Schnaase*, Kunstgeschichte II. S. 353.

Erkenntniß durch den Glauben an die sich offenbarende Gottheit.

Alles aber, was der Mensch an Wahrheit gefunden, in Natur und Geschichte, in den Ideen seines Geistes, in den Lebensgesetzen der Welt, das Alles bleibt der religiösen Wahrheit weder fremd noch ferne. Alle Wissenschaft steht in ihrem Dienste; sie steht im Dienste der Wahrheit, im Dienste der Gottheit; es sind die Zeichen und Stimmen des sich offenbarenden Gottes, die alle hinführen zur letzten großen Offenbarung in Christus. Sie ist Ausgang und Ziel für alle Reiche des Wissens, die höhere Einheit, welche die zerstreuten Laute des Wahren zu einer reingestimmten Harmonie verbindet, der Mittelpunkt, in den alle Wege einmünden, auf denen die Wissenschaft geht, seien diese auch noch so mannigfaltig und der oberflächlichen Betrachtung nach sich fremd. Und so wird alles Wissen, alle menschliche Erkenntniß eine Dienerin der höchsten Wahrheit, die den suchenden und strebenden Geist hinleitet zu Gott, der die Wahrheit selbst ist, eine „Vorläuferin des Glaubens“ [1], wie die Theologen die philosophische Erkenntniß nennen. Es gilt hier ganz besonders das Wort des Apostels: „Alles ist euer, Welt, Leben, Tod, Gegenwart, Zukunft. Alles ist euer, ihr aber seid Christi“ [2]. „Die Philosophie“, sagt Clemens von

---

[1] Praeambula fidei. Cf. Propp. S. C. I. d. 11. Jun. 1855. Prop. II: Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandum animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit.

Prop. III: Rationis usus fidem praecedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit.

[2] I. Corinth. 3, 22.

Alexandrien[1], „war den Griechen, was das Gesetz für die Hebräer, ein Pädagog zu Christus. Demnach ist die Philosophie eine Vorbereitung, eine Wegbahnung für den, welcher durch Christus die Vollendung erhält". Habe ja doch, wie er weiter ausführt[2], der Logos, der Herr aller Hellenen und Barbaren und der Chorführer beider Testamente, des alten und neuen, den Griechen ihre Philosophie gegeben, durch welche der Allmächtige bei ihnen verherrlicht werde; daß somit die Philosophie der Barbaren wie der Hellenen zwar die ächte Wahrheit nicht ganz, aber doch theilweise enthalte und gleichsam ein abgerissenes Stück der ewigen Wahrheit sei[3].

Die geoffenbarte Wahrheit erkennt in den profanen Wissenschaften die Vorbereitungen, Andeutungen und Symbole für ihre von Gott gegebenen Gedanken, die profanen Wissenschaften dagegen empfangen von der religiösen Wahrheit ihre Läuterung, helleres Licht, tiefere Begründung, höhere Bedeutung, ihren wahren Werth, ihre richtige Stellung und letzte Vollendung.

Hiemit ist das Urtheil gefällt über den religiösen Zweifel, in welcher Form er erscheine, die Gleichgültigkeit in den Fragen der Religion, unter welchem Vorwande sie auch sich bergen mag. Wie dürfte der Mensch nur einen Augenblick säumig und gleichgültig sein darüber, ob er in der Wahrheit steht oder im Irrthum, und gerade in der Frage, welche die höchste ist und wichtigste von allen, die alle anderen in sich schließt, von welcher unser gesammtes geistiges und sittliches Leben bedingt ist, in der religiösen Frage! Man könnte sagen, es sei völlige Gedankenlosigkeit, entwürdigen-

---

[1] Strom. I. 5.
[2] Strom. VI. 5. VII. 2.
[3] Ibid. I. 13. VI. 10.

der Stumpfsinn, was uns eine solche Erscheinung allein zu erklären vermöge, wenn nicht dieselben, an denen wir sie wahrnehmen, in Fragen untergeordneter Bedeutung, an den Problemen ihrer Wissenschaft, den Kämpfen der Politik und des öffentlichen Lebens ein so lebhaftes Interesse zeigten [1].

Mit Meisterhand hat der Verfasser eines seiner Zeit viel besprochenen Buches [2] diese Lage so mancher Geister geschildert: „Ihr ganzes Leben", sagt er, „bringen sie damit zu, Worte zu vergleichen, die Verhältnisse der Zahl, die Eigenschaften der Materie zu untersuchen; mehr bedarf es in der That nicht, diese großen Geister zu befriedigen. Was redest du mit diesem Gelehrten, dessen Namen die Erde erfüllt, von Gott? Siehst du denn nicht, wie er eben damit beschäftigt ist, eine Säure zu untersuchen, die sich bis jetzt der chemischen Analyse entzogen hatte? Warte ab, bis er erst fertig ist mit seiner Entdeckung; vielleicht darfst du dann einige Worte zu ihm sprechen von Dem, der das Alles geschaffen hat. Ein Anderer schreibt an einem Gedichte, Schauspiele, Romane, was seinen Ruf begründen soll. Störe, unterbreche ihn nicht, denn er hat Eile, der Tod nahet, und welch' ein unersetzlicher Verlust für die Menschheit wäre es nicht, wenn er ihn überraschen würde, ehe er noch die letzte Feile angelegt hat. Es ist wahr, er kennt weder seine eigene Natur, noch weiß er, welche Stellung er einnimmt, und was für eine Aufgabe ihm gegeben ist im Universum; er kennt nicht sein künftiges Schicksal, noch weiß er, was er zu hoffen oder zu fürchten hat, ob es einen Gott, eine wahre Religion, einen Himmel und eine Hölle gibt; aber er thut, als wären das Alles eitle Träume".

---

[1] Vgl. Bemerkungen zum zweiten Vortrag.

[2] Lamennais, Essai sur l'indifférence en matière de religion I. ch. VIII.

Diese sind todt, „sie haben den Namen, als lebten sie, aber sie sind doch todt“ [1]. Mögen sie nun hoffärtig in ihrer eigenen Vortrefflichkeit sich selbst beschauen, oder kalt und sich selbst genügend sich abschließen, die trübe Lampe ihrer eigenen kurzen Einsicht dem hellen Tage des göttlichen Wortes vorziehen, oder gierig und zuchtlos auf der großen Heerstraße dahintreiben, Allen gilt das Wort, das sterbend Sokrates [2] zu seinen Richtern sprach: „Zwar halte ich euch für lieb und werth, ihr athenischen Männer, doch werde ich dem Gotte mehr gehorchen als euch, und so lange ich noch athme und es vermag, nicht aufhören euch zu ermahnen und zurechtzuweisen, indem ich zu jedem von euch, bei meinem jedesmaligen Zusammentreffen, in meiner gewohnten Weise sage: „Bester Mann, schämst du dich nicht, nach Schätzen zu trachten, um deren möglichst viele zu erlangen, sowie nach Ehre und Ruhm; um Einsicht dagegen, und Wahrheit, und deiner Seele möglichste Veredlung bemühest du dich nicht, und das läßt dich unbekümmert? — Und ich werde ihn befragen, und prüfen und ihm Vorwürfe machen, daß er auf das Werthvollste den geringsten Werth, auf Geringfügigeres aber einen höheren setzt. Denn mit nichts Anderem beschäftigt wandle ich umher, als mit dem Streben, euch zu überreden, nicht früher noch eifriger um eueren Körper oder um Reichthum euch zu bemühen, als um euere Seele, daß sie möglichst veredelt werde, indem ich sie belehre, daß den Menschen nicht aus Reichthum Tugend erwächst, sondern aus Tugend Reichthum und alle anderen Güter, so dem Einzelnen wie dem Staate.“

Sind aber gleich Geist und Herz, Erkenntniß und Wille verschiedene Vermögen, so sind es denn doch die Vermögen

---

[1] Offenb. 3, 1.

[2] **Platon.** Apolog. Socrat. p. 17.

der einen und untheilbaren Seele; darum wird der Geist die Wahrheit nie erkennen, so lange das Herz sich sträubt, die Wahrheit zu thun; denn die Wahrheit ist nicht bloß Licht für den Geist, sie ist ebenso Ordnung und Regel für den Willen. „Wer die Wahrheit thut, kommt zum Licht“ [1]; wo aber das Herz „sich empört hat gegen das Licht“ [2], da wandelt auch der Geist in Finsterniß und immer dunkler werden seine Wege. „Wenn wir nicht mit allen Kräften der Seele nach der Wahrheit verlangen“, spricht Augustinus [3], „werden wir sie nie finden. Suchen wir aber die Wahrheit, wie sie gesucht sein will, dann wird sie sich keineswegs vor unsern Augen verbergen. Bittet, und ihr werdet empfangen, suchet, und ihr werdet finden, klopft an, und es wird euch aufgethan. Die Liebe zur Wahrheit bittet, die Liebe sucht, die Liebe klopft an.“

Bemerkungen zum zweiten Vortrag.

Ueber die Pflicht der religiösen Forschung sagt Pascal [4]: Unsere Religion hält vor Allem an diesen zwei Grundsätzen fest, daß Gott seine Kirche mit solchen charakteristischen Merkmalen ausgerüstet hat, die Jene hinreichend überzeugen, welche aufrichtig nach der Wahrheit verlangen; daß aber doch auch wieder ein Dunkel über den Sätzen des Glaubens liegt, welches sie nicht mit voller innerer Evidenz von Allen erkennen läßt. Wenn man darum den Lehren des Glaubens eine gewisse Dunkelheit vorwirft, so sagt man

---

[1] Joh. 3, 21. [2] Hiob 24, 13.

[3] De Moribus Eccles. I. 31.

[4] Pens. II. Art. 2.

eigentlich nur, was die Kirche immer behauptet hat. Um daher die religiöse Wahrheit zu bekämpfen, müßte man erst den Beweis liefern, daß man gründlich sich über ihr Wesen unterrichtet hat. Aber man weiß nur zu gut, wie ihre Gegner dabei verfahren. Und doch handelt es sich in dieser Frage um uns selbst und um unser Höchstes.

Die Unsterblichkeit der Seele ist eine so wichtige Frage und berührt uns so nahe, daß man keine gesunde Vernunft mehr hat, wenn man hierüber gleichgültig ist, denn davon hängt die ganze Richtung unseres Lebens ab. Ich bemitleide Jene, welche die Qual des Zweifels fühlen, und Alles aufbieten, um in diesen Fragen Gewißheit zu erlangen. Aber für die, welche ihr Leben hinbringen, ohne an das Ende des Lebens zu denken, und, wenn sie in sich die Lösung ihrer Bedenken nicht finden, auch nirgendwo Belehrung suchen, für diese habe ich kein Mitleid. Eine solche Gleichgültigkeit in der eigenen höchsten Angelegenheit, wo es sich um ihr Alles handelt, erregt mein Erstaunen und Entsetzen; ein solcher Mensch ist für mich ein Ungeheuer . . .

Denn es gehört ja doch wahrlich nicht viel dazu, um sich zu überzeugen, daß uns hier auf Erden keine wahre und volle Befriedigung geboten ist; daß eitel unsere Genüsse, ohne Zahl unsere Leiden, und der Tod nach wenigen Jahren uns ewige Freude, ewiges Wehe, oder die Vernichtung bringt. Zwischen uns und Himmel und Hölle oder der Vernichtung liegt das Leben, das gebrechlichste Ding von der Welt; und da der Himmel dem Zweifler nicht wird, so wartet auf ihn nur die Hölle oder die Vernichtung. Man mag dem trotzen, Muth heucheln, den Gedanken daran fliehen — es ist doch so, die Ewigkeit naht, immer näher kommt die unausbleibliche Nothwendigkeit, ewig unglücklich oder vernichtet zu sein . . . Der Zweifel ist darum ein Unrecht und ein Unglück. —

Der Zweifler spricht: Ich weiß nicht, woher ich komme, und ich weiß nicht, wohin ich gehe. Ich weiß bloß, daß am Ende dieses Lebens ich in eine ewige Qual, oder in die Vernichtung stürze. Ich will demnach meine Tage zubringen, ohne an die Zukunft zu denken, meinen Neigungen folgen, ohne weiter darüber nachzusinnen. Vielleicht könnte ich die Lösung meiner Zweifel finden, aber ich will mich nicht weiter darum bemühen . . .

Es ist in der That ein Ruhm für die Religion, so unvernünftige Gegner zu haben, und ihr Widerspruch dient vielmehr dazu, jene ihre Lehre von der tiefen Verkehrtheit unserer Natur durch ein solches Verfahren zu rechtfertigen. Denn das ist kein natürlicher Zustand für den Menschen, diese gänzliche Gleichgültigkeit in Bezug auf das Jenseits, für den Menschen, der in Allem, was ihn sonst angeht, nichts weniger als gleichgültig ist. Das ist wie ein böser Zauber, eine Verblendung, die nicht aus ihm kommt. Ja, so sehr ist der Mensch entartet, daß er sich noch dieser Gleichgültigkeit rühmt, und oft aus Nachahmungssucht und Eitelkeit dieselbe heuchelt... Nichts beweist so sehr einen schwachen Geist, als nicht einsehen können, welch' ein großes Unglück es für den Menschen ist, keinen Gott zu haben. Nichts zeichnet so kenntlich eine niedrige Seele, als kein Verlangen zu haben nach den ewigen Verheißungen. Nichts ist so feige, als den Muthigen zu spielen Gott gegenüber.

„Gott," sagt in ähnlicher Weise Bossuet[1], „läßt die Ungläubigen zu, denn ohne sie würden wir weder das tiefe Verderben unserer Natur, noch den Abgrund, aus dem uns Christus gerettet, genügend erkennen. Wenn die heilige Wahrheit keinen Widerspruch fände, würden wir auch

---

[1] Discours sur l'hist. univ. P. II. in fin.

das Wunder, daß sie unter allen Widersprüchen unwandelbar fortdauert, nicht sehen, und würden am Ende vergessen, daß wir aus Gnaden erlöst sind." —

Die Methode der religiösen Forschung hat Gratry[1] richtig bezeichnet. Vernehmen wir seine Worte: Gewöhnlich studirt man bloß die Außenseite, die Peripherie der christlichen Lehre, einzelne Sätze, aber nie das Ganze; und man wendet seine Aufmerksamkeit vielmehr auf die einzelnen, oft sehr mangelhaften und sehr unvollständigen Beweise, die ein Schriftsteller oder Lehrer vorbringt, statt die Lehre an sich und ihren einfachen Ausdruck zu betrachten. Das ist nicht der Weg, um zum Glauben zu gelangen, oder auch nur zur Kenntniß des Glaubensinhalts und zum Verständniß des fixirten Lehrbegriffs. Wir glauben, daß Viele gerade der umgekehrte Weg eher zum Ziele führt.

Man nehme die Glaubenssätze, wie die Kirche sie ausspricht, dazu einige jener Worte des Evangeliums, auf welchen jene ruhen. Was würde man thun, wenn ich sagte, hinweisend auf einige Samenkörner in meiner Hand: Das ist Same; daraus werden Pflanzen und Früchte? Wenn Einer zweifelt, es bleibt kein anderes Mittel ihn zu überzeugen, als diese Körner in die Erde zu legen, und augenscheinlich zu zeigen, was man bezweifelt hatte.

Ebenso ist es mit dem Glauben. Senke tief hinein in deine Seele die Glaubenssätze, diesen scheinbar unbedeutenden Samen; lebe, und trage sie in deinem Geiste. Lasse über diesen Samen dahingehen das Leben mit Allem, was es bewegt, mit all' seinen Wechselfällen, seinen Prüfungen, seinen Schmerzen, seinen trüben, schweren und schwachen Stunden, seinen Hoffnungen und Freuden. Erhalte lebendig in dir diesen Keim und vergleiche die Antwort, die in

---

[1] Connaissance de Dieu. Paris 1856. Tom. II. p. 266.

ihm dir gegeben ist auf alle deine Bedürfnisse, deine Zweifel, deine Schmerzen, deine Fragen. Laß die Saat der Glaubenslehre sich entwickeln in dir durch jene geheimen Kräfte, an denen Alles sich nährt, was im Menschen heranreift, und die mehr und mehr in dich einströmen, je mehr deine Seele sich Gott hingibt.

Thue das, und du wirst sehen, wie der Same heranwächst, und wie sehr der Herr Recht hatte, als er sagte: Das Wort Gottes ist ein Samenkorn; ist es in ein gutes Erdreich gefallen, so bringt es dreißig-, sechzig- und hundertfältige Frucht. —

Ueber das Wechselverhältniß von Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie sagt das Breve Pius' IX. an den Erzbischof von München d. 11. Dec. 1862 unter Anderem:

Vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum ejusdem philosophiae sit, veritatem diligenter inquirere, humanamque rationem licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, attributa, quae etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere atque hoc modo viam munire ad haec dogmata fide rectius tenenda, et ad illa etiam reconditiora dogmata, quae sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur. Haec quidem agere et in his versari debet severa et pulcherrima verae philosophiae scientia... At vero in hoc gravissimo sane negotio tolerare nunquam possumus, ut omnia temere permisceantur, utque ratio illas etiam res, quae ad fidem pertinent, occupet atque per-

turbet, cum certissimi, omnibusque notissimi sint fines, ultra quos ratio nunquam suo jure est progressa, vel progredi potest. Atque ad hujusmodi dogmata ea maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem, ac supernaturale ejus cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane, cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt...

Haec justa philosophiae libertas (ita, ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum, aut fuerit ipsi alienum) suos limites noscere et experiri debet. Nunquam enim non solum philosopho, verum etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et Ecclesia docet, aut aliquid ex eisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit, aut judicium non suscipere, quod Ecclesiae auctoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit.

Dritter Vortrag.

Gottes Dasein und Wesen.

Das Gottesbewußtsein dem menschlichen Geiste natürlich; dieß beweist die Geschichte aller Völker und aller Zeiten. — Scheinbare Ausnahmen, Völker ohne Gotteserkenntniß. — Die Beweise für das Dasein Gottes aus der Natur. — Gott die oberste Ursache aller Dinge; Zeitlichkeit der Erde und des Menschengeschlechts. — Gott das erste Princip der Bewegung. — Gott der Urheber der Ordnung; Unmöglichkeit der Annahme eines Zufalls. scheinbare Unzweckmäßigkeit. — Die Schöpfung. — Gott das persönliche Princip der Wahrheit, die oberste Vernunft und Wahrheit selbst. — Gott der Ursprung und Träger der sittlichen Ordnung; das Dasein Gottes bewiesen aus dem Gewissen. — Gottes Wesen erkennbar, aber unbegreifbar; Art und Weise unserer Gotteserkenntniß. — Eigenschaften Gottes. — Die göttliche Vorsehung. — Der Mensch ohne Gott. — Bemerkungen.

Gott! — das ist das Wort, das wir Alle seit den Tagen unserer Kindheit ausgesprochen haben. Und da wir Kinder waren, verstanden wir dieses Wort, wir fanden es selbstverständlich. Hätte man uns dagegen einen Lehrsatz der Mathematik oder ein Gesetz der Physiologie vorgelegt, wir hätten das nicht so bald erfaßt, nicht so natürlich und selbstverständlich gefunden, noch so unbezweifelt festgehalten. Das ist Thatsache; nun was beweist sie?

Sie beweist, daß der Gedanke an ein höchstes Wesen dem Menschengeiste natürlich, immanent ist, daß der Glaube an Gott wie im Keime in der Seele schlummert, und mit dem erwachenden Bewußtsein zugleich erwacht und sich entfaltet, wie

die Saat erwacht beim Frühlingswehen. Er ist die Stimme der reinen, ungetrübten Menschennatur, und er ist darum wahr, denn das allgemeine Urtheil der Natur ist wahr. Es trägt der Geist in sich die Ahnung eines Höheren und Göttlichen, das äußere Wort entwickelt nur diese Sehnsucht nach dem Unendlichen, diesen Sinn für das Göttliche [1]. Mit Recht bemerkt darum M. Claudius [2]: „Ob und was Gott sei, lehre allein die Philosophie, und ohne sie könne man keinen Gedanken von Gott haben. Dieß nun sagt der Magister wohl aber nur so. Mir kann kein Mensch mit Grund der Wahrheit nachsagen, daß ich ein Philosoph sei, aber ich gehe niemals durch den Wald, daß mir nicht einfiele, wer doch die Bäume wohl wachsen mache, und dann ahndet mich von Ferne und leise etwas von einem Unbekannten, und ich wollte wetten, daß ich dann an Gott denke, so ehrerbietig und freudig schauert mich dabei."

Und wenn der letzte Augenblick nahe ist, wo das Leben verschwindet und die ganze sichtbare Welt vor den Augen des Sterbenden vergeht wie ein Traum am Morgen, da ist es ein Gedanke, der mit erneuter Kraft aus der Seele hervorbricht, und von ihm getragen schwingt sie sich auf aus den Trümmern der zerfallenden Welt; dieser eine Gedanke hält sie fest und läßt sie nicht versinken in den furchtbaren

---

[1] In diesem Sinne hat Jacobi allerdings Recht, wenn er die Idee von Gott eine angeborene, unmittelbar gewisse nennt. Cf. Bonavent. Itinerar. ment. c. 1 sqq. et in I. Dist. Qu. I. sqq. Die hl. Väter nennen wegen dieses immanenten Gottesbewußtseins den Menschen „θεοδίδακτος." Thomassin. Dogm. theol. De Deo L. I. c. 3 sqq. So heißt es in den Constit. Apostol. VIII. 12: Du hast dem Menschen ein angeborenes Gesetz (νόμον ἔμφυτον) gegeben, damit er von Haus aus und in sich selbst den Samen der Gotteserkenntniß habe (ὅπως οἴκοθεν καὶ παρ' ἑαυτοῦ ἔχοι τὰ σπέρματα τῆς θεογνωσίας).

[2] In seiner „Chria".

Abgrund der Vernichtung. Es ist der Gedanke an Gott, zu dem auch die meisten Jener wieder zurückkehren, die im Leben Gott geläugnet, und die Apostel des Unglaubens waren [1]. „Beim Herannahen des Todes," sagt schon der jüngere Plinius [2], „erinnert der Sterbende sich, daß er Mensch ist und daß es Götter gibt."

So steht der Gedanke an Gott am Anfang unseres Lebens, so scheiden wir nicht ohne den Gedanken an Gott von diesem Leben, er ist der Anfang und das Ende unseres irdischen Seins, ein himmlischer Friedensbogen, der unser ganzes Dasein umschließt. Es rauscht hinab der Strom der Zeiten, es sinken in's Grab die Geschlechter der Menschen; aber unwandelbar über den Millionen, die vorüberziehen, steht die Gottesidee wie eine Sonne am Himmel der Geister, und immerfort hallt es wieder in jeder geschaffenen Brust: „Ich bin der Herr, dein Gott!" [3].

Das Dasein und Wesen Gottes wird uns klarer und überzeugender in's Bewußtsein treten, wenn wir seine Erscheinung betrachten

in der Geschichte vor uns,
in der Natur um uns,
in dem vernünftigen Geiste in uns.

Gehen wir hin nach allen Richtungen der bewohnten Erde, durchstreifen wir die Steppen der asiatischen Hochebene, schlagen wir unsere Wohnung auf bei den wilden Stämmen der Ureinwohner von Amerika, gehen wir hinauf bis zum Eispol, dringen wir hinein in die glühende Sandwüste des in-

---

[1] So Buffon, La Harpe, Laplace, Maupertuis, Montesquieu, Fontenelle, Bayle u. A.

[2] Epp. Lib. VII. 26.

[3] Deuteron. 5, 3.

neren Afrika, überall, wo nur ein menschliches Wesen athmet, wenn auch noch so verwildert, da hebt sich sein Auge nach Oben; überall, wo eine menschliche Intelligenz denkt, wenn auch auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung, da hat sie Gedanken des Göttlichen; wo immer ein menschliches Herz schlägt, da wird es durchschauert von Ahnungen des Ewigen. Und wo eine menschliche Sprache tönt, wenn auch noch so arm und noch so rauh, da hat sie doch ein Wort, das Gott nennt. Und gehen wir in gleicher Weise zurück durch alle Jahrhunderte der Geschichte, so bewährt sich uns ein Wort, das schon vor zweitausend Jahren Cicero [1] gesprochen: Kein Volk ist so roh und so wild, daß es nicht den Glauben an einen Gott hätte, wenn es gleich sein Wesen nicht kennt. Seitdem sind Amerika, Australien entdeckt und durchforscht worden, unzählige neue Völker sind eingetreten in die Geschichte. Sein Wort steht unerschüttert, nur noch mehr ward seitdem es bekräftigt. So viele Jahrtausende der Geschichte, so viele Beweise für dessen Wahrheit.

Es ist dieß eine universelle, unbestreitbare Thatsache; und eben darum kann sie nur Wahrheit enthalten, denn Dasjenige, worin die Natur Aller übereinstimmt, kann nicht falsch sein, sagt der bereits angeführte Schriftsteller [2]. Noch gründlicher aber beweist der hl. Thomas [3] diesen Satz: „Was Alle gemeinsam aussprechen," sagt er, „dieß kann unmöglich falsch sein. Denn eine irrige Meinung ist eine Schwäche des Geistes, ein Feh-

---

[1] De Legg. I. 24. Aristoteles De coelo I. 3. Senec. Ep. 117: Omnibus de diis opinio insita est, nec ulla gens usquam est adeo extra legesque moresque projecta, ut non aliquos deos credat.

[2] De Nat. Deor. I. 17.

[3] C. Gent. II. 34.

ler desselben, kommt demnach nicht aus dessen Wesen. Sie ist darum nur zufällig eingetreten; was aber zufällig da ist, das kann unmöglich immer und überall sein. Einer kann einen irrigen, krankhaften Geschmack haben in sinnlichen Dingen, aber nicht Alle. Ebenso wenig kann das Urtheil, das Alle in religiös-moralischen Fragen aussprechen, falsch sein." Und schon vor ihm spricht Aristoteles [1]: „Was zum Wesen gehört, ist Allen gemeinsam; was alle Menschen wie von einem Instinkt getrieben für wahr halten, das ist eine Wahrheit der Natur!"

Doch, ehe wir weiter gehen, dürfte eine Frage sich uns aufdrängen. Hat denn das religiöse Bewußtsein, wie es allerdings unläugbar sich uns in der Menschheit darstellt, auch Anspruch auf Wahrheit? Könnte es denn nicht auf Täuschung beruhen? — Nein, das ist völlig undenkbar; die Menschheit im Ganzen und Großen, die Menschheit täuscht sich nie in den Grundfragen des Lebens. Ihre Sprache ist die Sprache der Natur und die Offenbarung der Wahrheit; denn die Natur ist Wahrheit.

Aber haben nicht Priester und Gesetzgeber die Religion erfunden? [2] Sonderbarer Ursprung der Religion! Kann man denn die Gefühle des Herzens erfinden? Oder

---

[1] Rhetor. I. 13. „Nemo omnes, neminem omnes fefellerunt" sagt Plinius d. J. (Panegyr. Traj. n. 62.)

[2] Diese Hypothese hat ihr würdiges Seitenstück in der ebenso abenteuerlichen Lehre des Hobbes und besonders Rousseau's, der den Staat aus dem „Contrat social" entstehen, durch das Zusammentreten Mehrerer gemacht werden läßt. Sie ist unhistorisch und unphilosophisch, denn der Mensch wird geboren im religiösen wie staatlichen Gemeinwesen, wenn auch in noch so roher Form, und wird nur in und durch beides erst Mensch. „Quanta facilitas mentiendi," bemerkt schon Lactantius (De ira Dei c. 10.), „ut non tantummodo indoctos, sed et Platonem quoque et Socratem fallerent, maximarum sectarum principes deluderent!"

gab es denn Priester eher und vor der Religion, ist nicht vielmehr die Erscheinung des Priesters in der Geschichte nur die Folge des lebendigen religiösen Bewußtseins? Gerade daß Gesetzgeber wie Minos, Solon, Lykurgos, Numa das religiöse Bewußtsein mit aufnahmen als Bedingung einer bleibenden Ordnung des staatlichen Lebens, wie Andere z. B. Patriotismus, Ehrgefühl u. s. w.; gerade diese Thatsache beweist, daß das religiöse Gefühl tief und mächtig und allgemein in den Gemüthern lebte. Außerdem, die Anfänge der wichtigeren Künste und Gewerbe erzählt die Geschichte bis hinauf zu Tubalkain; von einer Religionserfindung hat noch keine Urkunde gesprochen. „Wenn die rationalistische Aufklärung," sagt Lotze [1], „den Staat auf einen von Biedermännern der Urzeit geschlossenen Vertrag, die Sprache auf eine Uebereinkunft, sich gewisser Laute als der zweckmäßigsten Mittheilungsmittel zu bedienen, die Satzungen der Sitte theils auf allgemeine Anerkennung des zufällig für nützlich Befundenen, theils auf Vorschriften weiter blickender Erzieher, die Entstehung der Religion endlich auf den natürlichen Hang zum Aberglauben und seine kunstvolle Benützung durch priesterliche Schlauheit zurückführte, so machte sie eine berechnete Ueberlegung, die nur einer bereits fortgeschrittenen Bildung geläufig sein kann, zur ersten Erzeugungsursache dieser Bildung." — Sollte aber nicht die Furcht vor gewaltigen Naturerscheinungen als Ursache und Entstehungsgrund der Religion zu denken sein? [2] — Aber die Furcht bei gewaltigen Naturereignissen, eine rein sinnliche Furcht, theilt der Mensch mit dem Thiere, und sie ist ganz verschieden von der religiösen Furcht, Ehrfurcht;

---

[1] Lotze, Mikrokosmos. III. S. 54.

[2] So ein Unbekannter bei Petronius: Primos in orbe Deos fecit timor; im vorigen Jahrhundert Raynal, Hume, J. Voß.

auch geht das religiöse Bewußtsein keineswegs auf in dem Gefühl der Furcht[1]; es ist Gottesfurcht, aber auch Gottseligkeit. Wenn das Gottesbewußtsein nicht in der Seele wohnt, wie könnten Naturereignisse es hervorrufen? Müßte in dem gewaltigsten Naturereignisse nicht eben nur die Natur selbst sich dem beobachtenden Menschengeiste aufdrängen? Wie sollte das Sinnliche ein Uebersinnliches wirken? Wohl aber wird die Natur in ihren großen und gewaltigen Kräften und Katastrophen das religiöse Gefühl wecken und schärfen, das von Hause aus der Mensch in seiner Seele trägt. So kann denn allerdings die Natur im Dienste Gottes, und es können sogar, wie in den Verirrungen der Mythologie, die Elementarkräfte als Götter und Göttinnen erscheinen, weil der Mensch die ihm angeborene Gottesidee auf sie überträgt. Doch abgesehen von allem dem, ist dieser ganze Erklärungsversuch schon darum falsch, weil er von einer zweifachen irrigen Voraussetzung ausgeht, nämlich daß der ursprüngliche Zustand des Menschen der Stand der Wildheit[2] war, und die erste

[1] „Die Menschen, indem sie Gott Herr, Meister, Vater nennen, haben zur Genüge gezeigt, daß die Idee der Gottheit nicht Tochter der Furcht kann gewesen sein. Man kann überdieß bemerken, daß Musik, Poesie und Tanz, mit einem Wort, alle angenehmen Künste stets zu den gottesdienstlichen Feierlichkeiten herbeigerufen wurden, und die Vorstellung von Freudigkeit sich so innig mit der von Fest vermischte, daß dieses letzte Wort überall ein Synonymum des ersten war.“ Maistre, Abendstunden von St. Petersburg, übersetzt von M. Lieber II. S. 333. Wenn du ein Gott bist, sprachen die Scythen zu Alexander, so mußt du den Menschen Gutes erzeigen und nicht Böses (Quint. Curtius VII. 8).

[2] „Der Wilde,“ sagt Maistre (Abendst. II. S. 17), „sieht unsere Künste, unsere Gesetze, unsere Wissenschaften, lauter Dinge, die in Herzen, welche dafür empfänglich wären, doch einiges Verlangen darnach erregen könnten; aber das Alles bringt ihn nicht einmal in

Stufe des religiösen Lebens der Polytheismus. Beides ist nachweisbar falsch, wie wir später noch näher darthun werden. Nein, eine so tief eingreifende, so universelle, zeitlich und räumlich die gesammte Menschheit erfassende Thatsache, wie die Religion ist, kann unmöglich aus zufälligen, äußerlichen, vereinzelten Ursachen hervorgegangen sein. Es ist eine Wirkung, die eine ebenso universelle, ebenso nothwendige und mächtige Ursache als Erklärungsgrund fordert. Und diese ist die ächte, unverfälschte, von Gott und für Gott geschaffene Menschennatur, die immer und in Allen dieselbe, immer und in Allen denselben tiefen Zug nach Gott unaustilgbar in sich trägt, und die eben darum, weil sie nur ihr innerstes Wesen offenbart, nicht irren und nicht trügen kann [1]. Denn wo wäre noch die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß, wenn unser innerstes Wesen uns nur Täuschung bietet?

„Was die sonst gangbaren empirischen Erklärungsarten

Versuchung, und beständig kehrt er zu seines Gleichen zurück. Wenn also der Wilde unserer Tage, der die beiden Zustände kennt und sie in gewissen Ländern täglich vergleichen kann, unerschütterlich in dem seinen verharret, wie mag man sagen, daß der ursprüngliche Wilde ihn aus Ueberlegung verlassen habe, um in einen andern Zustand überzugehen, von dem er durchaus keine Kenntniß hatte. Demnach ist der Wilde nichts Anderes, als ein gesunkener Mensch."

[1] Hiemit ist auch die Meinung Feuerbach's (Wesen der Religion) widerlegt. Nach ihm ist Gott das personificirte und in das Jenseits verlegte Ideal, die Summe aller Wünsche des Menschen. Indem der Mensch Gott nennt, meint er eigentlich nur sich selbst. Dieser abenteuerliche Einfall ist popularisirt und vielfach verbreitet worden. Nach ihm strebt also die gesammte Menschennatur nothwendig immer zur Täuschung hin, ihr innerstes Wesen ist Täuschung. Damit hat diese ganze Ansicht sich selbst widerlegt; sie ist eben das Produkt einer neuen Täuschung der täuschenden Natur.

(für den Ursprung der Religion) betrifft", bemerkt Schelling[1], „deren einige die erste Idee von Gott oder Göttern aus Furcht, aus Dankbarkeit oder andern Gemüthsbewegungen, andere durch eine schlaue Erfindung der ersten Gesetzgeber entstehen lassen, so begreifen jene die Idee Gottes überhaupt nur als die psychologische Erscheinung, sowie diese weder erklären, wie nur überhaupt Jemand den Gedanken gefaßt, sich zum Gesetzgeber eines Volkes zu machen, noch wie er Religion insbesondere als Schreckmittel zu brauchen sich einfallen lassen konnte, ohne zuvor die Idee derselben aus einer andern Quelle zu haben. Unter der Menge falscher und ideenloser Versuche der letzten Zeit stehen die sogenannten Geschichten der Menschheit oben an, welche ihre Vorstellungen von dem ersten Zustand unsers Geschlechts von den aus Reisebeschreibungen compilirten Zügen der Rohheit wilder Völker hernehmen, welche daher auch in ihnen die vornehmste Rolle spielen. Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammte" [2].

---

[1] Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium. S. 167.

[2] Nirgends hat man den Menschen im eigentlichen Naturzustande gefunden. Vgl. die Belege, welche Waitz (Anthropol. I. S. 336 ff.) gibt. Fast überall finden wir in Folge der Lebensweise unnatürliche Laster, Polygamie, Trunk, Sorglosigkeit, Unzucht u. s. w., auch ohne und vor der Berührung mit Europäern viele Krankheiten und eine stufenweise abnehmende Bevölkerung. Derselbe a. a. O. I. S. 160 ff. Der ideale Naturmensch Rousseau's (retournons à la nature), wie der Naturmensch in dem Sinne mancher Neueren, denen er für einen veredelten Affen gilt, sind in gleicher Weise nichts als ein luftiges Phantasiebild. — Diese stufenweise Verschlimmerung des Weltzustandes und namentlich des religiösen Bewußtseins stellen die indogermanischen Völker in der Sage von den vier Weltaltern dar. Vgl. Kleuker, Zendav. Nachträgl. Thl. I. S. 172. „Je näher der Mensch dem Zustande der Wildheit steht, desto mehr befindet er sich in geistiger

Dieser Glaube der gesammten Menschheit ist da; wie ist dieser Glaube in die Welt gekommen? Jede Wirkung heischt ihre Ursache. Hat irgend ein Gesetz ihn geboten? Unmöglich. Hat irgend Einer dieses so eingeführt, weil er es für gut fand? Lächerlich. Haben es die verschiedenen Völker gegenseitig sich mitgetheilt? Thorheit! Also woher diese allgemeine Thatsache? Diese so gemeinsame, so tiefgewurzelte und unentreißbare Ueberzeugung konnte nur Der in die Seele der Menschheit legen, der diese selbst geschaffen und so organisirt hat, der als oberste Vernunft die Vernunft aller Menschen an allen Punkten des Raumes und der Zeit bestimmt. Es ist der aller Reflexion vorangehende, unwillkürliche Zug der Seele, die im Gottesbewußtsein nach ihrem Ursprung und Princip hinverlangt.

„Die große Fabel von Gott und Jenseits," sagt ein neuerer philosophischer Schriftsteller [1], „konnte sich nicht so weit verbreiten und in Kraft erhalten, wenn es wirklich eine Fabel wäre. Irrthum und Wahrheit haben das gemein, daß sie sich historisch fortpflanzen lassen, aber es besteht der Unterschied, daß dieß mit der Wahrheit in's Unbestimmte, mit dem Irrthume nur bis zu einer gewissen Grenze geht, indem mit

---

Stagnation. Die umherschweifenden Horden, welche wir spärlich an den Enden der bekannten Welt entdecken, haben noch keinen einzigen Schritt zur Civilisation hin gethan. Die Bewohner jener Küsten, welche Nearchos besuchte, sind heute noch das, was sie vor zweitausend Jahren waren.... Ebenso verhält es sich mit den Wilden, welche in dem Alterthum durch Agatherchides und in unsern Tagen durch Ritter Bruce beschrieben worden sind. Jahrtausende sind über sie hingegangen, ohne für sie weder Verbesserungen, noch Fortschritt, noch Entdeckungen zu bringen." Benjamin Constant bei Dechamps, Christus und die Antichristen, Mainz, 1859. S. 254.

[1] Fechner, die drei Motive und Gründe des Glaubens. Leipzig, 1863. S. 62 ff.

dem wahren Glauben, wie er sich ausbreitet, etwas beständig hülfreich und förderlich mit, gegen den falschen etwas beständig gegen geht, was mit der Verbreitung und Dauer des Glaubens zugleich wächst, und endlich nothwendig zum Vortheil des wahren Glaubens überwiegt. — Der Glaube, dem der Stoff nicht aus der Natur der Dinge und einem wahren und allgemeinen Bedürfnisse des Menschen nachwächst, kann nicht auf die Länge fortbestehen. Je länger er Bestand hat, je weiter er um sich gegriffen hat, je mehr sich seine Conflicte mit der Natur der Dinge und Menschen entwickeln, seine nachtheiligen Folgen häufen und verbreiten, um so näher rückt er seinem Wendepunkt, und so sehen wir eine Fabel nach der andern fallen, die Wahrheit aber sich immer mehr festigen und stärken, größeren und festeren Boden gewinnen. — So beweist die Wirkung der Gründe von selbst ihr Dasein, ohne daß es nöthig ist, sie zur Klarheit zu entwickeln, welche in ihrer Gesammtheit zu erfassen schwierig, ja selbst unmöglich wäre. Da der Glaube an das Dasein Gottes die allgemeinste Verbreitung durch die Völker der Erde hat, da er ebenso von den ältesten Zeiten bestanden hat, als im Laufe der Zeiten sich forterhält, da er nicht nur als naturwüchsiger bei allen culturfähigen Völkern auftritt, sondern selbst bei solchen Völkern, deren Culturfähigkeit man bezweifeln kann, da er nach Maßgabe der fortschreitenden Cultur und Entwicklung der Menschheit selbst vielmehr an Entwicklung zu- als abnimmt, da er dabei über den Streit einseitiger Ansichten seinem Grundbestande nach erhaben bleibt, da er selbst das allgemeinste Einigungsmittel der Menschen auf Erden ist, und die Anlage zeigt, es fort und fort mehr zu werden, da er seine Macht durch die gewaltigsten und nachhaltigsten Wirkungen beweist, da endlich die einzelnen Fälle des Unglaubens nur ausnahmsweise,

und bei Individuen und Völkern von ganz niederer Bildung, oder einseitiger Richtung vorkommen, so vereinigen sich alle Gesichtspunkte des historischen Arguments zu Gunsten des Gottesglaubens. Es wäre ein Widerspruch, wenn dieser Glaube sich erhielte und fortentwickelte ohne allgemein gültige und überwiegende Gründe zu enthalten."

Der Atheismus daher, wenn es wirklich einen solchen gibt, d. h. eine aus klarer, entschiedener Ueberzeugung hervorgehende Läugnung Gottes — der Atheismus ist nur eine vereinzelte Erscheinung, ein krankhafter Auswuchs unserer Hypercultur, nie aber der Ausdruck der ächten, unverfälschten Menschheit. Gerade seine Vereinzelung den Millionen und Millionen Gottesbekennern gegenüber überführt ihn des Irrthums; denn in den Grundfragen des moralischen und socialen Lebens kann der Einzelne irren, die Menschheit hat sich nie geirrt; sie hätte eben die Bedingung ihrer eigenen Existenz vernichtet. „Man hat eingewendet," bemerkt Fechner, „daß nicht alle Menschen an Gott glauben. Aber die überwiegende Zahl und das überwiegende Gewicht muß entscheiden. Nicht nur die Meisten, auch die Weisesten und Besten glauben an Gott, selbst wenn man einzelnen Gottesläugnern nachgeben wollte, was in gewissem Sinne doch ein Widerspruch in adjecto ist, daß sie zu den Weisesten und Besten gehören. — Einzelne Fälle des Unglaubens bei Individuen und selbst Völkern und Zeiten können gegen die Uebermacht eines allgemein verbreiteten und durch den Zeitenlauf sich erhaltenden und fortentwickelnden Glaubens nicht in Betracht kommen, sofern sie durch ein einseitiges oder partielles Wirken von Gründen, was sich dem allgemeinen Zusammenhange entzogen hat, erklärbar sind, indessen der im Allgemeinen überwiegende und stetig sich forterhaltende Glaube ein allgemeines, zusammenhängendes, dauerndes Wirken von Gründen voraussetzt."

„Daß Gott existirt," sagt darum Cicero[1], „ist so offenkundig, daß ich an der gesunden Vernunft dessen zweifle, welcher ihn läugnet." Läugnen mag der Atheist Gott mit Mund und Herz, um Andere und noch mehr sich selbst zu überreden; denn „Niemand," sagt schon der hl. Augustinus[2], „läugnet Gott, als der, den es freut, wenn kein Gott wäre." „Ich habe noch Keinen gesehen," spricht Cicero[3], „der so große Furcht vor den zwei Dingen hatte, vor denen man doch, wie er sagt, sich nicht fürchten solle, nämlich vor dem Tode und vor den Göttern; er spricht immerfort davon." „Es ist natürlich," sagt Minucius Felix, „daß du den hassest, den du fürchtest, und ihn bekämpfst, weil dir vor ihm bangt." „Ich möchte," spricht La Bruyère[4], „einen nüchternen, mäßigen, gerechten, keuschen Mann finden, der die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele läugnete; dieser wenigstens würde unparteiisch sein; aber einen solchen Mann gibt es nicht." In dem angegebenen Sinne bezweifeln wir darum allerdings nicht die Existenz von Atheisten[5]. Dieser Atheismus existirt nicht bloß, er hat Schulen gegründet und kämpft für seine Berechtigung.

Doch scheint es, als erleide diese Thatsache des allgemeinen religiösen Bewußtseins manche Ausnahmen. „Von den Coroado's," belehrt uns ein Wortführer der neuesten

---

[1] De natur. Deor. II. 44. [2] Tract. 70. in Joan.

[3] De natur. Deor. I. 31. [4] Caractères, ch. XVI.

[5] „Wer möchte behaupten," sagt Balmes (Theodicee, III. Kap.), „Gott könne nicht zulassen, daß Einige in ihrer Verblendung bis auf diesen Punkt kommen, indem er die Unsinnigen, die ihn zu läugnen wünschen, ihrem verworfenen Sinne überläßt... Kann es eine schrecklichere Strafe geben, als daß Gott von dem Verstande des Menschen sich zurückzieht, und ihn in den furchtbaren Wahn fallen läßt, daß Er nicht existire?"

Phase des Atheismus [1], „den ehemaligen Souveränen in der Provinz Rio de Janeiro, erzählt Burmeister, daß das Bedürfniß der Religion bei ihnen nicht vorhanden scheine... Der südamerikanische Wilde oder Urmensch hat keinerlei religiöse Anschauungen; er läßt sich die Taufe gefallen, weiß aber nicht, was sie bedeutet. Den Eingebornen Australiens, erzählt Haßkarl, fehlt der Begriff eines Schöpfers oder moralischen Regierers der Welt, und alle Versuche, sie hierüber zu belehren, enden in Unsinn oder einem plötzlichen Abbrechen des Gespräches."

Es genügt nur ein flüchtiger Blick auf das Gesagte, um alsbald die Nichtigkeit dieser Einwendung zu erkennen. Denn die Berichte dieser Art sind so unsicher, die Beobachtungen der Reisenden so flüchtig, daß sie in mehr als einer Hinsicht in Zweifel zu ziehen sind [2]. Außerdem findet dieser scheinbare Mangel des Gottesbewußtseins offenbar darin seine Erklärung, daß jene Reisenden den Maßstab ihrer christlichen oder rationalistischen Gottesidee anlegten, wo dann allerdings die Religion dieser wilden Stämme wie nicht vorhanden erscheint, zumal da bei ihnen so häufig die religiöse Idee zunächst als Furcht vor bösen Geistern sich darstellt. Aber selbst bei einzelnen Familien, wo das religiöse Bewußtsein angeblich vollständig mangeln soll, würde sich dieses erklären aus dem einfachen Grunde, daß bei ihnen das

---

[1] Büchner, Kraft und Stoff. S. 185.

[2] Schelling legt darum in seiner „Philosophie der Mythologie" nur auf den Bericht des Reisenden Azara einigen Werth. Schon die „starken Geister" des vorigen Jahrhunderts waren auf Reisen gegangen, um ein Volk von Atheisten aufzusuchen, das sich aber bis zur Stunde noch nicht gefunden hat. Immer noch hat sich das Wort Artemidor's, des gelehrten Traumdeuters, bewährt (Ὀνειροκριτικῶν I. 9): „Kein Volk ist ohne Gott; die Einen verehren ihn so, die Andern anders."

eigentlich menschliche Bewußtsein überhaupt gar nicht sich entwickelt hat, und ihr Zustand ein dumpfes, thierisches Hinbrüten, nicht aber ein menschliches Leben ist. Es ist die Verwilderung bis zum Stumpfsinn und Blödsinn [1], die sich bei einzelnen isolirt lebenden Familien in der Wildniß mit denselben Eigenschaften zeigt, wie wir sie bei Individuen mitten unter cultivirten Völkern sehen. Für die Existenz ganzer Völker aber ohne jedwedes religiöses Bewußtsein ist bis jetzt ein sicherer Beweis noch nicht geliefert worden [2].

So beweist die Geschichte aller Völker und aller Zeiten das Dasein Gottes. Und dieser Beweis ist vollgültig für die gesunde Vernunft und ein offenes, gerades Gemüth, das nicht sophistisch Ausflüchte sucht. Wenn darum der Atheismus sagt: Beweise mir deinen Gott, so könnten wir ganz einfach antworten: die Menschheit hat von jeher Gott erkannt, sie war noch immer und von Anfang an im Besitze des Gottesbewußtseins [3]. Beweise du, daß dieser ihr geistiger Besitz ein unrechtmäßiger ist, daß ihre Gotteserkenntniß nichts war, als ein langer Wahn. Es gilt hier von der Menschheit und ihrem Besitz, dem Kleinod der Religion,

---

[1] Nach dem Berichte des Reisenden Azara sind diese religionslosen Familien auch „bloß äußerlich menschenartig, sie leben ohne jede Gemeinschaft unter sich, wie die Thiere des Feldes."

[2] Immer finden wir ein gewisses Priester- und Zauberwesen, Meinungen vom Einflusse böser Geister und der Macht ihrer Fetische. Vgl. Waitz, Anthropolog. I. S. 322 ff. Ueber die Neuholländer Quatrefages (Rev. des deux Mond. 1860. p. 829. 1861. p. 654). Bezüglich der eine Zeit lang für religionslos gehaltenen Andamanen-Insulaner vgl. Ausland 1862. S. 471.

[3] „Der Atheismus," gesteht selbst einer der ersten Vertreter desselben, Cabanis (Lettre sur les causes premières, publ. par Bérard), „steht im Widerspruch mit den unmittelbarsten, unabweisbaren, täglichen Eindrücken, die wir empfangen, der allgemeinen Stimme der menschlichen Natur."

was von jedem Einzelnen und seinem Rechte gilt, das ihm seit unvordenklichen Zeiten zusteht. Nicht er hat die Rechtmäßigkeit seines Besitzes nachzuweisen, dem Gegner liegt es ob, den Beweis der Unrechtmäßigkeit zu liefern.

Das aber hat der Atheismus noch nie vermocht. Er konnte zweifeln, bemängeln die Beweise, welche die Philosophie und der gesunde Sinn des Menschen seit Jahrtausenden für das Dasein Gottes gegeben hat; aber das Gegentheil, daß es keinen Gott gibt, keinen geben könne, das hat noch kein Gottesläugner bewiesen.

Nun aber, haben wir denn diese Beweise für das Dasein Gottes? Oder ist es nöthig, erst mühsam sie zu suchen? Ich sehe Gott nicht, und doch schaue ich ihn überall, doch wandle ich ganz in Gottes Nähe, wo ich gehe, ist er mir vorangegangen, kein Fuß breit Landes, dem er nicht sein Siegel aufgeprägt, im Staub der Erde erblicke ich seine Spuren. Jeder Athemzug, jeder Pulsschlag, jede Bewegung in meinem Herzen kündet ihn mir; denn Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen [1], die ganze Schöpfung ist ein aufgeschlagenes Buch, das in stiller und doch so lauter Sprache den Unsichtbaren uns sichtbar vor die Seele führt. „Das Dasein Gottes beweisen müssen," sagt Möhler [2], „ist das Zeichen, daß das göttliche Ebenbild in uns unaussprechlich verdunkelt, ihn aber doch noch beweisen können, das Zeichen, daß es nicht völlig unterdrückt oder gar ausgelöscht sei." „Das Erkennbare von Gott," spricht der Apostel [3], „ist ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart. Denn das

---

[1] Apostelg. 14, 16.

[2] Gesammelte Aufsätze, II. S. 154.

[3] Röm. 1, 19 ff. Der Apostel spricht hier nicht von der „Erhaltung, Verdeutlichung und Befestigung" des durch die Offenbarung schon gegebenen „wahren religiösen Glaubens," wie Friedhoff (Apo-

Unsichtbare von ihm wird seit der Schöpfung der Welt durch das, was geschaffen ist, vom Geiste

loget. S. 77) und Frohschammer (Einleit. in die Philos. S. 121) meinen, sondern von der Möglichkeit der Gotteserkenntniß ohne Offenbarung durch die denkende Naturbetrachtung. Denn er spricht als allgemeines Urtheil und schlechthin es aus: Das Unsichtbare von Gott wird durch das, was geschaffen ist, vom Geiste geschaut. Dieser Ausspruch wäre falsch, hätte er nur seine Bedeutung unter Voraussetzung der ursprünglichen Offenbarung. Zweitens setzt hier der Apostel die positive Offenbarung der Juden, das Gesetz Mosis, und die Sünde gegen dasselbe gegenüber dem Naturgesetz bei den Heiden und der Versündigung gegen dieses (1, 21—23; 2, 12—15), das in ihre Herzen geschrieben und unmittelbar mit ihrer vernünftigen Natur als tiefste Bethätigung derselben gegeben ist. Drittens bezieht sich der Apostel offenbar auf Weish. 13, 1 ff., wie dieß aus der Identität so mancher Ausdrücke hervorgeht; dort ist aber gleichfalls ohne Beziehung auf Offenbarung von der Gotteserkenntniß durch die bloße Naturbetrachtung die Rede. Gerade die Tradition hätte den einzelnen Heiden entschuldigt und von der Sünde befreit, da diese ihm eine falsche Vorstellung von Gott vermittelte. Ueberdieß, kann die denkende Naturbetrachtung die wahre Gotteserkenntniß nicht vermitteln, so kann sie ebenso wenig das verdunkelte und gefälschte Gottesbewußtsein berichtigen, denn nur eine erkannte Wahrheit kann den Irrthum berichtigen. Möchten doch diese Theologen Ulrici's Worte (Gott und die Natur, Leipzig, 1862, Einl.) beherzigen: „Seit Kant's berühmter Kritik der Beweise für das Dasein Gottes," sagt dieser, „ist es die weit verbreitete Meinung der Gläubigen und Ungläubigen, das Dasein Gottes lasse sich nicht beweisen. Selbst Theologen stimmen dem bereitwillig zu, spotten der vergeblichen Versuche und wähnen damit dem Glauben, den sie predigen, einen Dienst zu leisten... Die moderne Theologie, die so bereitwillig die Beweise für das Dasein Gottes fallen läßt, gibt nicht nur sich selbst als Wissenschaft auf, sie vernichtet damit auch im Grunde den Glauben und die Religion, deren Theologie sie ist... Sie bedenken nicht, daß der Glaube auf Autorität den Glauben an die Autorität voraussetzt, und daß dieser Glaube, wenn ihm keine Gründe zur Seite stehen, wiederum nur eine willkürliche, subjective Annahme ist." Vgl. Bemerkungen zum dritten Vortrag.

geschaut, und auch seine ewige Macht und Gottheit, so daß sie ohne Entschuldigung sind."

Nun denn, wie zeugt die Welt für Gott?

Die sichtbare Welt ist da, darum existirt Einer, aus dem und durch den sie ist — Gott.

In der sichtbaren Welt ist Bewegung, Thätigkeit und Leben, darum existirt Einer, von dem alle Bewegung ursprünglich ausgegangen — Gott.

In der sichtbaren Welt ist Ordnung, darum existirt Einer, der diese Ordnung entworfen und durchgeführt hat; und dieser ordnende Geist ist Gott.

Betrachten wir diesen dreifachen Beweis näher.

Es existirt Gott, aus dem die sichtbare Welt ist, und überhaupt Alles ist, was da ist. Denn die sichtbaren Dinge um uns her sind da, wir selbst sind da. Woher sind wir? Woher sind die Dinge in der Welt? Sind wir aus uns? Nein, denn wir sind erst da seit kurzer Zeit; wären wir aber aus uns, so müßten wir immer dagewesen sein, dann müßten wir nothwendig und immer sein, und wären nicht erst in der Zeit zufällig geworden. Sind die sichtbaren Dinge außer uns aus sich? Ebenso wenig; wenn der Mensch nicht aus sich ist, dann sind noch weniger aus sich die Dinge außer uns, denn sie stehen tiefer als der denkende Menschengeist; sie entstehen und vergehen. Alles, was da ist, hat demnach den Grund seines Seins nicht in sich, sondern in einem Andern, der den Grund seines Seins nicht wieder hat in einem Anderen, der ihn hat in sich, der aus sich das Dasein hat, der darum ein unbedingtes, von keinem Anderen abhängiges, absolutes, nothwendiges, höchstes Wesen ist. Und das ist Gott[1].

---

[1] Bezüglich der Einwendung Kant's gegen diesen Beweis ist das Beste bereits von Hegel (Werke XII. S. 377) gesagt worden. „Wenn

Fassen wir denselben Gedanken in anderer Weise. Es existiren Wesen, die da sind und auch nicht da sein können, d. i. bloß *mögliche, zufällige* Wesen. Also existirt ein Wesen, das immer ist und immer gewesen sein muß, d. i. ein *nothwendiges* Wesen. Denn wenn das Wesen, das da sein und auch nicht da sein kann, *wirklich da ist*, so muß ein Grund sein, *warum es da ist*. Diesen Grund hat es nicht in sich, da es als bloß mögliches Wesen *ebenso gut auch nicht da sein kann*. Also hat es seinen Grund in einem Anderen, das seinem Wesen nach *immer ist* und *sein muß*, in dem nothwendigen und absoluten Wesen — in Gott. Also existirt Gott als nothwendiges, unbedingtes, außer und über der Welt, d. i. der Gesammtheit dieser bedingten Wesen stehendes und Alles bedingendes Wesen.

Doch, dürfte der Atheismus einwenden, es ist nicht nothwendig, auf ein Erstes, Unbedingtes, Nothwendiges zurückzugehen. Eines nämlich hat seinen Grund in dem Anderen, das Andere wieder in einem Anderen und so fort in einer *unendlichen Reihe* oder einem *Kreislauf*, wo Eines das Andere bedingt und wieder von ihm bedingt wird, Leben gibt und wieder Leben empfängt [1].

Allein so sehr auch diese Einwendung in ein philosophisches Gewand sich hüllen mag, so viele Blumen der Poesie auch ihre neuesten Vertreter darüber werfen, sie bleibt eben doch ein *innerer Widerspruch*, ein eigentliches Absur-

---

das Denken nach Kant *nicht über die Sinnenwelt hinauskommen soll*," bemerkt Letzterer, „so wäre im Gegentheil es vor Allem begreiflich zu machen, *wie das Denken in die Sinnenwelt hineinkomme*" ... „Es hat nur einen Sinn, von Vernunft zu sprechen, in sofern sie und ihre Idee unabhängig von der Sinnenwelt und selbständig an und für sich gedacht wird." Uebrigens findet sich diese Einwendung schon bei Thom. C. Gentil. I. c. 72 und wird von ihm widerlegt.

[1] So neuerdings *Moleschott's* „Kreislauf des Lebens."

dum. Denn abgesehen davon, daß eine unendliche Reihe gedacht wird, die mit jedem Wesen, das neu entsteht, gemehrt, also noch unendlicher wird, daß man ferner eine Unendlichkeit denkbar wähnt, die aus lauter Endlichem sich zusammensetzt gleich einer Summe, die durch Addition von lauter Nullen entstehen soll, abgesehen von diesen Widersprüchen gegen alles gesunde Denken ist mit dieser Einwendung die Frage nur umgangen, keineswegs aber gelöst. Schon Aristoteles[1] bemerkt, man könne in der Angabe der Ursachen nicht in's Endlose zurückgehen, sondern müsse nothwendig eine erste oberste Ursache annehmen, ohne welche auch keine Mittelursachen denkbar sind. Denn in dieser angeblichen Reihe von bedingten und sich bedingenden Wesen ist keines die ganze volle Ursache des anderen, sondern immer nur Mittelursache. Sind es aber die einzelnen Wesen nicht, so ist es ebenso wenig die ganze Reihe, da die Reihenfolge ihre Natur als bloße Mittelursachen nicht aufhebt. Es wäre dieß eine Kette, deren oberster Ring in der Luft schwebt, und doch die ganze Kette tragen soll. Jedes einzelne Glied in der Reihe ist abhängig von einem anderen, also ist auch die ganze Reihe, gleichviel ob geradlinig oder im Kreislauf vorgestellt, abhängig von einem anderen, also ist nothwendig ein Unabhängiges, Nothwendiges anzunehmen, von dem die ganze Reihe ausgeht und auf dem sie ruht — Gott. Außerdem müßten in dieser Hypothese ebenso viele unendliche Reihen angenommen werden, als es organische, nur Gleichartiges zeugende Wesen gibt[2].

Aber nicht bloß das besonnene Denken, auch die Ge-

---

[1] Metaphys. II. 2.

[2] Diese Ungeheuerlichkeit behauptet auch wirklich Czolbe (Neue Darstellung des Sensualismus. S. 168 ff.). Alle Arten der Krystalle, Thiere, Pflanzen sind nach ihm ewig.

schichte widerlegt diese Einwendung. „Wir nehmen mit Deluc an," sagt Saussure[1], „daß der gegenwärtige Zustand unserer Erdkugel nicht so alt ist, als einige Philosophen sich eingebildet haben." „Ich will eine andere Wahrheit vertheidigen," sagt Dolomieu[2], „über die Deluc's Werke mich aufgeklärt haben, die mir unstreitig scheint und wovon ich die Beweise auf jeder Seite der Geschichte des Menschen, oder, wo immer Naturereignisse beurkundet werden, zu finden gedenke. Ich behaupte, daß der gegenwärtige Zustand unserer Continente nicht sehr alt ist." „Wenn etwas," sagt Cuvier[3], „in der Geologie erwiesen ist, so ist es die Behauptung, daß die Oberfläche unserer Erde das Opfer einer großen und plötzlichen Revolution geworden war, die nicht viel weiter als auf fünf bis sechstausend Jahre zurückgehen kann." Lucretius[4] selbst, der Dichter des Atheismus, konnte nicht umhin, der Neuheit

[1] Voyage dans les Alpes. §. 625.

[2] Journal de Physique. I. p. 42. Paris 1792.

[3] Discours sur les révolut. du globe. p. 352. Vgl. unter den Neueren besonders Burmeister, Geschichte der Schöpfung, S. 270 ff. Er unterscheidet drei Hauptperioden; erst mit der dritten und letzten (Diluvium) tritt der Mensch ein; ebenso Quenstedt (Epochen der Natur, bes. S. 61. Sonst und Jetzt, S. 235 ff.).

[4] Lucretius Carus, Von der Natur der Dinge. V. B. V. 325:
Wenn für Himmel und Erde es keinen Anfang gegeben,
Beide vielmehr, wie sie sind, seit ewigen Zeiten gewesen,
Warum vor der Thebaner Krieg und Troja's Vernichtung
Schweiget der Sänger Lied, erscheinen nicht Lieder noch Thaten?
Oder hätten sie Thaten vollbracht, die Helden der Vorzeit,
Die nun spurlos dahin, da sie Keiner der Nachwelt verkündet?
D'rum denn halt' ich dafür, nicht groß ist das Alter der Erde,
Und nicht lange vorher hat die Welt ihren Anfang gefeiert.
D'rum erst kürzlich der Künste Geburt und der Ursprung des Wissens,
Nun erst hat sich so Manches gemehrt und des Weitern entwickelt,
Nun erst hat die Musik so melodische Töne geboren.

der menschlichen Familie Zeugniß zu geben, was Cuvier [1] bestätigt, wenn er sagt: „Das Leben war nicht immer auf der Erde, und man kann leicht den Zeitpunkt nachweisen, wo es auf ihr begann.“ „Es haben manche Philosophen behauptet,“ sagt Liebig [2], „das Leben sei von Ewigkeit dagewesen, es habe keinen Anfang gehabt. Die exacte Naturforschung hat bewiesen, daß die Erde in einer gewissen Periode eine Temperatur besaß, in welcher alles organische Leben unmöglich ist, schon bei 78° Wärme gerinnt das Blut. Sie hat bewiesen, daß das organische Leben auf Erden einen Anfang hatte.“ Dieß ergibt sich auch namentlich daraus, daß die historische Gewißheit bei allen Nationen gegen denselben Zeitpunkt hin aufhört, nämlich gegen das achte Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung [3], daß Künste und Wissenschaften nachweisbar von ihren ersten leisesten Anfängen bis zu ihrer gegenwärtigen Bedeutung sich entwickelt haben. Diese Thatsachen lassen keinen Raum für eine unendliche Reihe von Menschenwesen vor uns, für eine Ewigkeit des Menschengeschlechts [4].

---

[1] A. a. O. S. 24.

[2] Augsb. Allg. Zeitg. 1856. Nr. 24.

[3] Maistre, Abendst. von St. Petersb. I. S. 90. „Kann es ein bloßer Zufall sein,“ fragt Cuvier (Disc. sur les révolut. du globe), „der uns dieses schlagende Ergebniß liefert, und den traditionellen Ursprung der assyrischen, indischen und chinesischen Monarchien gleichmäßig auf etwa viertausend Jahre (zweitausend ungefähr v. Chr.) hinaufführt? Wie hätten die Ideen der Völker, deren Sprachen und Gesetze so verschieden sind, in diesem Punkte übereinstimmen können, hätten sie nicht die Wahrheit zur Grundlage?“ „Der Pentateuch,“ sagt Renan (Histoire du peuple d'Israël), „enthält Urkunden, die uns ganz nahe zum Ursprunge des Menschengeschlechts hinführen.“ „Er ist,“ wiederholt Cuvier (l. c. 6. édit. p. 171), „das älteste Buch der Welt.“

[4] Wenn Aristoteles (Metaphys. XII. 8. De Coel. I. 3. Polit. VII. 10.) meint, jede Kunst und Wissenschaft sei unzählige Mal er-

Wir gehen über zum zweiten Beweis. Die Welt existirt, aber nicht bloß als todte Masse, wir sehen in ihr augenscheinlich Bewegung, Thätigkeit, Leben — an den Himmelskörpern, die ihre ungeheueren Bahnen durchwandern, bis zur Krystallbildung im dunklen Schooß der Erde; vom Schmetterling, der sich in der Frühlingssonne wiegt, bis zum Löwen, der durch die Wüste schreitet; von dem Wurm, der sich im Staube windet, bis zum Ideengang im Geiste des Menschen. Immer aber geht die Bewegung über von dem Einen zum Anderen; der Willensact bewegt den Arm, der Arm die Schleuder, die das Ziel trifft. So geht ein Strom von Bewegung, Thätigkeit, Leben durch das All — mechanische, organische, geistige Bewegung [1]; er

funden worden und wieder verloren gegangen, so ruht diese Annahme keineswegs auf objectiven Gründen, sondern erklärt sich als die nothwendige Consequenz seiner irrigen Anschauung von einer anfangs- und endlosen Zeit. Vgl. Physic. VIII. 1. De Coel. I. 10. Die großen Zahlenreihen, womit besonders die orientalischen Völker die Dauer der Erde von ihrer Entstehung an bezeichnen, sind mythische Erfindungen, entsprechend der Dauer ihres eingebildeten Götterjahres. Vgl. Lüken, die Traditionen des Menschengeschl. S. 258. Die alten Historiker haben darum keinen Werth auf diese Angaben gelegt; cf. Cicer. de divin. I. 19. Diod. I. 26. Macrob. Saturn. I. Jene mythischen Weltjahre ruhen keineswegs auf wirklichen astronomischen Beobachtungen; diese fand Ptolomäus erst von 721 v. Chr. an. Vgl. A. v. Humboldt, Kosmos, II. S. 196. Wie in Aegypten, so verhält es sich mit den angeblich frühen astronomischen Kenntnissen aller alten Nationen. Wie Ritter (Afrika I. S. 843) bemerkt, kann das Alter des Nilthales nicht über 2960 Jahre vor Christus hinaufreichen, können Luxor oder Theben in Oberägypten erst um 1400 v. Chr. erbaut sein; dieß ergibt sich als das Resultat der Berechnung, welche auf Grund der durch die jährliche Fluthablagerung des Nils bewirkten Bodenerhöhung gemacht wurde.

[1] Die Alten (cf. Aristotel. Physic. III. 1. Thom. in III. Physic. Lib. II. Joan. Damascen. Dialect. C. 61) definiren die Bewegung als „Actus entis in potentia, quatenus est ens in potentia.“

muß fließen aus einer Quelle, einer Ursache entstammen, aus der alle Bewegung und alles Leben ausgeht, und die nicht selbst wieder von einem Anderen bewegt wird. „Wenn hundert Kugeln in einer Linie liegend alle von der ersten eine successiv sich mittheilende Bewegung empfangen, setzen sie nicht eine Hand voraus, die kraft eines Willens den ersten Stoß gegeben? Und wenn die Lage der Dinge mich hinderte, diese Hand zu sehen, würde sie darum meinem Verstande weniger sichtbar sein?"[1] Dieses oberste Princip der Bewegung nun ist Gott, „der das Leben hat in sich," Ursprung und Quell alles Dessen, was da lebt und webt im Universum; der nichts ist als Leben, der das Leben selbst ist, reine Thätigkeit, reiner Geist[2]. Denn „wie," sagt schon Aristoteles[3], „sollte etwas bewegt

---

[1] Maistre, a. a. O. S. 286.

[2] Actus purus.

[3] Metaphys. IV. 6. Clarke, Newtons Schüler, sagt deßwegen von der Attraction, auf welcher alle Bewegung der Himmelskörper ruht: „Sie kann die Wirkung eines Stoßes sein, der aber gewiß nicht materiell ist; sie ist die Wirkung einer immateriellen Ursache." (Physik von Rohault, lat. Uebers. von Clarke. II. c. XI. §. 15.) „Das einzige Wesen," sagt Cauchy (Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des sciences, Tom. 21. Paris, 1845), „von dem die physische Kraft kommen kann, ist das nothwendige Wesen. Die Kraft ist ein Ausdruck seines Willens. Die verschiedenen Kräfte des Gleichgewichts und der Bewegung sind secundäre Ursachen. — Die allgemeine Gravitation, die Anziehung zweier Körper im umgekehrten Verhältniß des Quadrats ihrer Entfernung ist ein Gesetz, Ausdruck göttlichen Willens." — Aber schon Newton hatte gesagt: Gravitatem corporibus essentialem esse minime affirmo. Und Leibnitz (C. Atheist.): Die Beweglichkeit ist eine Eigenschaft der Körper, keineswegs aber die Bewegung. „On conçoit que la matière suive aujourd'hui les lois infaillibles qui la régissent et qui conservent une regularité éternelle; mais il a fallu une impulsion première, qui a tout ordonné pour

werden, wenn keine bewegende Kraft voraus existirte?" Darum existirt Gott, der höchste, reine Geist.

Dieß erhellt noch klarer aus unserem dritten Beweis. Diese Bewegung, die wir im Universum schauen, ist nicht eine planlose und in's Unbestimmte hin sich verlierend, vielmehr ist sie überall einem bestimmten Zwecke zugeordnet. In Allem, was da ist in dieser sichtbaren Welt, im Ganzen und Großen, wie in jedem einzelnen Organismus liegt das unvertilgbare Gepräge der Zweckmäßigkeit und Ordnung. Ordnung aber und Zweckmäßigkeit offenbaren eine ordnende, zwecksetzende Intelligenz [1]. Darum ist die sichtbare Welt das Werk einer Intelligenz, welche die Dinge in dieser Ordnung und die Ordnung zugleich mit den

---

l'inépuisable série des temps. Les déviations mêmes que présente l'admirable système des cieux attestent la présence immanente et indéfectible de celui qui les a faits. Le surnaturel est partout... Seulement, il faut que la science se résigne à résoudre certains problèmes autrement que par une observation impossible; et celui de l'origine de toutes choses est un de ces problèmes auxquels on ne renonce que par timidité, tout en croyant pratiquer une sage réserve. La question de l'origine est inévitable, et il ne servirait de rien de vouloir l'éluder." Barthélemy-Saint-Hilaire, Journal des Savants 1862. p. 607.

[1] Ein Seefahrer, der einst durch Schiffbruch an eine Insel geworfen wurde, die er für unbewohnt hielt, bemerkte, als er am Strande hinging, eine in den Sand gezeichnete geometrische Figur; er erkannte den Menschen und dankte den Göttern. „Sollte denn eine Figur derselben Art weniger beweisen, weil sie an dem Himmel geschrieben steht?" fragt Maistre (a. a. O. I. S. 116). — Weil der Mensch selbst ordnender, zwecksetzender Geist ist, erkennt er auch überal wieder den Geist, wo er dessen Siegel, Ordnung und Zweckbeziehung erblickt. „Omnis ordinatio est rationis", heißt deßwegen ein Axiom des hl. Thomas.

Dingen gesetzt hat. Die Welt ist darum die Schöpfung einer unendlichen Intelligenz — Gottes.

Vernehmen wir jedoch die Entgegnung des Atheismus. Diese Ordnung, Zweckmäßigkeit der einzelnen Naturkörper wie des großen Weltganzen ist keineswegs das Werk einer zweckmäßig wirkenden, intelligenten Ursache; sie ist das Werk des Zufalls [1]. Aber das heißt den Geist, der immer und nothwendig nach dem Grund der Erscheinung fragt, mit der Geistlosigkeit zufrieden stellen wollen. Denn in der That, was ist Zufall?

Das ist ein leeres Wort, das X in unserer Rechnung, die unbekannte Größe, die wir einsetzen, weil oder so lange die wahre Ursache uns verborgen ist. Den Zufall aber als Ursache setzen mit Ausschluß einer eigentlichen Ursache, das heißt einen hohlen Begriff, ein Nichtseiendes zur Ursache des Seienden und der Ordnung setzen, das heißt darum eine Wirkung setzen ohne Ursache, das ist ein sinnloses Spiel mit Worten, bei dem nur die Gedankenlosigkeit [2] sich beruhigen kann. „Wenn die zufällige Verbindung von Atomen dieses Weltganze bilden konnte," entgegnet darum

[1] So Lucretius Carus (Von der Natur der Dinge, übersetzt von Knebel, S. 219):

Denn in der That, mit Bedacht und wohl überlegeter Weise,
Haben die Stoffe sich nicht in gehörige Ordnung begeben..
Sondern von ewiger Zeit, auf mancherlei Weise getrieben,
Allerlei Wege versucht, was möglich seie zu schaffen
. . . . Und so hat es endlich getroffen,
Daß nach langem Versuch in einem unendlichen Zeitraum
. . . . zusammen sich fanden,
Diese, welche nun wurden von großen Dingen der Urkeim,
Nämlich der Erde, des Meeres, des Himmels, der lebenden Wesen.

[2] Schon Demokritos nennt deßwegen die Annahme eines Zufalls nur die Ausrede der Unwissenheit; denn in Wahrheit gebe es keinen. (Bei **Stobaeus** Eclog. Eth. p. 344.)

schon Cicero [1], „warum kann sie keinen Tempel und keinen Porticus, keine Stadt und kein Haus hervorbringen, was doch Alles ein viel Geringeres und Leichteres wäre?“ „Die schöne Harmonie zwischen allen Theilen des großen Universums,“ sagt Mädler [2], „birgt unverkennbare Spuren einer selbstbewußten und frei wirkenden Willenskraft... Die Kometen sind unabweisbare und deutliche Zeichen einer im Universum waltenden weisen und allmächtigen Gottheit.“ „Die Welt,“ belehrt uns Agassiz [3], „ist die Manifestation eines ebenso mächtigen als fruchtbaren Gedankens, Beweis einer ebenso unendlichen als weisen Güte, der greifbarste Beweis für die Existenz eines persönlichen Gottes, ersten Erschaffers aller Dinge, Regulators der ganzen Welt, Vertheilers alles Guten.“

Es ist nur eine andere Wendung, wenn der Atheismus auf die nothwendig wirkenden Naturkräfte und Gesetze hinweist. Das Gesetz setzt seiner Natur nach einen Gesetzgeber voraus, und dieses nothwendig stets gleichmäßige Wirken der Kräfte fordert uns doppelt auf, den hinreichenden Grund für diese bestimmte Wirkungsweise zu suchen. Denn eine „bewußtlose Zweckmäßigkeit“ bieten allerdings die thatsächlichen Erscheinungen in der bildenden Natur, aber das ist eben nur die Thatsache. Wenn man mit diesem Worte schon glaubt, das Räthsel gelöst zu haben, so hat man vielmehr es nur noch verschärft, denn das ist ja eben die Frage: Wie kann diese tiefsinnige Zweckmäßigkeit blind und bewußtlos gedacht werden? Nur die stumpfsinnige Auffassung kann mit diesem Worte, einem gedankenlosen Scheine, sich abfinden [4].

---

[1] De natura Deor. L. II.

[2] Die Kometen.

[3] Ueber die fossilen Fische. I. S. 171.

[4] Vgl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen. II. S. 24.

Der Consequenz dieses Gedankens sucht man vergeblich dadurch zu entgehen, daß man den Grund für die Verschiedenheit der Bildungen in der Verschiedenheit der wirkenden Kräfte sucht. Denn was hat diese Kräfte so verschieden wirkend gemacht, daß sie so verschiedene Wirkungen hervorbringen, denen allen verschiedene und doch auch wieder harmonisch zusammenstimmende Ideen zu Grunde liegen? [1]

Denn eben, wo die Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.

Schon Platon [2] hat es daher als ein Vorurtheil der ungebildeten Menge bezeichnet, „zu glauben, daß alle jene, welche sich mit der Astronomie und den damit verwandten Wissenschaften beschäftigen, zur Läugnung der Götter geführt würden, weil sie einsähen, daß Alles nach nothwendigen Gesetzen geschehe, ohne Einwirkung einer intelligenten und freien Ursache; thatsächlich aber gelte das gerade Gegentheil, nämlich die Seele sei das Erste und Aelteste, Ursprung der Bewegung und Ordnung. Und schon in der Vorzeit hätten darum Einige, welche die Sache genauer untersuchten, geahnt, was jetzt feststehe; es sei nämlich ganz unmöglich, daß seelenlose Körper, die keine Vernunft hätten, eine so wunderbare Gleichförmigkeit und genau berechnete Ordnung beobachten sollten; und schon damals hätten Einige das Herz gehabt, ihre Muthmaßung

---

[1] Vgl. Derselbe a. a. O. S. 26. Was die vierundzwanzig Buchstaben des Alphabets für Homer's Iliade, das sind die Atome für die verschiedenen Organismen — die nächste, wirkende Ursache (causa efficiens et materialis), aber nicht die adäquate Ursache (causa finalis et formalis), die den ausreichenden Erklärungsgrund gibt, warum Gesang und Körper dieser und kein anderer geworden; dort ist die Idee im Geiste des Dichters, hier die Idee im Geiste des Schöpfers vorausgegangen, die das an sich Indifferente differenzirte.

[2] De Legg. XII. p. 967. Apolog. Socrat. p. 18.

zu äußern, daß diese schöne Einrichtung alles dessen, was der Himmel enthält, das Werk der Vernunft sein müsse."

Das ist gerade die Frage, woher diese bewußtlose Zweckmäßigkeit stammt; hier beginnt jenes Verwundern, welches Platon und Aristoteles als den Anfang der Philosophie bezeichnet haben [1]. „Wenn es Wesen gäbe," sagt darum Letzterer [2], „die in den Tiefen der Erde immerfort in Wohnungen lebten, welche mit Bildsäulen und Gemälden und allem dem ausgeschmückt wären, was die für glücklich Gehaltenen in reicher Fülle besitzen; wenn dann diese Wesen Kunde erhielten von dem Walten und der Macht der Götter, und durch geöffnete Erdspalten heraustraten an die Orte, die wir bewohnen; wenn sie urplötzlich Erde und Meer und das Himmelsgewölbe erblickten, den Umfang der Wolken und die Kraft der Winde erkännten, die Sonne bewunderten in ihrer Größe, Schönheit und Licht ausströmenden Wirkung; wenn sie endlich, sobald die einbrechende Nacht die Erde in Finsterniß hüllt, den Sternenhimmel, den lichtwechselnden Mond, den Aufgang und Untergang der Gestirne und ihren geordneten unveränderlichen Lauf erblickten, so würden sie wahrlich aussprechen, es gebe Götter, und so große Dinge seien ihr Werk."

Noch ein letztes Wort hat man entgegengehalten. „Dieser Beweis aus der Ordnung in der Welt," heißt es [3], „könnte höchstens einen Weltbaumeister, Weltordner, der nur den vorliegenden bereits gegebenen Stoff bearbeitet, formt und bildet, nicht aber das Dasein eines Weltschöpfers erhärten, dessen Idee Alles unterworfen ist."

[1] Theaetet. p. 203. Aristot. Metaphys. I. 2, 15.
[2] Cic. De natur. Deor. II. 37.
[3] Kant, Kritik der reinen Vernunft. S. 100.

Aber diese zweckmäßige Form der Naturdinge ist eben keine äußere, accidentelle, es ist ihre innere, wesenhafte, substantielle Form, d. h. es ist ihre Idee, Natur und Wesenheit selbst, und von dieser durchaus untrennbar; die Zweckmäßigkeit ist nicht an den Dingen, sie ist in den Dingen, eins mit diesen und nicht einmal dem Begriffe nach von ihnen unterschieden[1]. Eben die Zweckbeziehung ist das wesentliche Moment des Organismus, dieser ohne jene gar nicht denkbar. Wer darum die Form gesetzt, hat das Wesen selbst gesetzt, da es wesenhafte Formen sind; darum ist er nicht bloß Weltbaumeister, er ist Weltschöpfer[2].

Aber ist es denn auch wahr, und nicht vielmehr eine herkömmliche, jedoch völlig unerwiesene Voraussetzung, daß überall in der Welt sich Ordnung und Zweckmäßigkeit findet? „Treffen wir nicht auch in der Natur neben dem Zweckmäßigen das Zweckwidrige, neben dem Guten das Böse an? Wenn Regen und Sonnenschein im Frühlinge die Keime und Blüthen auf die zweckmäßigste Weise entwickelt haben, wie zweckwidrig muß uns ein Frost erscheinen, der Alles wieder zerstört?“[3]

---

[1] *Τὸ μὲν γάρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστιν.* Aristot. Metaphys. VI. 8.

[2] Necessitas naturalis inhaerens rebus, quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem, sicut necessitas, qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittae. Sed in hoc differt, quia id, quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, ad violentiam pertinet. Thom. Aqu. Summ. Theol. I. Qu. CIII. Art. I. „Die Kunst,“ sagt Buffon (Tom. IX. p. XII.), „hat ihr Vorbild in den Werken der Natur; alle Erfindungen des Menschen sind nur rohe Imitationen dessen, was die Natur mit der höchsten Vollendung schafft.“

[3] Strauß, Glaubenslehre. II. S. 384. Das scheinbar Zweck-

Erbärmliche Sophistik! Wenn der Mensch auch immer und überall den Zweck selbst nicht angeben kann, kann er darum die Zweckmäßigkeit überhaupt nicht erkennen? „Eine Seeuhr," sagt Maistre, „gefunden von einem Wilden in den Wäldern Amerika's, zeugt diesem ebenso gewiß von der Hand und dem Verstand ihres Verfertigers, wie dem größten Astronomen." Und was dem engen Gesichtskreis und den untergeordneten Zwecken des Einzelnen zweckwidrig erscheint, ist es dieß darum ebenfalls auch im großen Ganzen der Schöpfung, wie gerade die Vertheilung von Wärme und Kälte über die gesammte Erdoberfläche? „So ist Alles geordnet," spricht Augustinus[1], „in seinen Zweckbeziehungen und Dienstleistungen zur Darstellung eines vollendet schönen Weltganzen daß Dasjenige, was uns im Einzelnen und für sich betrachtet widerstrebt, in seiner Beziehung zum Ganzen uns höchst wohlgefällig erscheint." Auch behaupten wir nicht, daß wir durchgängig und überall die höchste Zweckmäßigkeit erkennen, noch weniger soll hiermit einer Zweckmäßigkeitstheorie das Wort geredet werden, die Alles nur zum unmittelbaren und handgreiflichen Nutzen des alltäglichen Menschenlebens eingerichtet sieht — nur die Zweckmäßigkeit überhaupt läßt sich nicht läugnen. Und sollte, wie selbst Vanini bemerkt, die Zweckmäßigkeit auch nur eines Strohhalms erwiesen sein, so setzt dieß einen Zweck setzenden und realisirenden, allweisen und allmächtigen Schöpfer voraus.

Weil aber Schöpfer, darum ein allmächtiges Wesen;

---

widrige in der Geschichte des Einzelnen wie ganzer Völker bildet bekanntlich das im Uebermaß ausgebeutete Sujet der Satyre Voltaire's (Candide, das Erdbeben von Lissabon u. s. w.).

[1] De vera Relig. XL. 76.

denn aus dem Nichts in's Dasein rufen, neue Wesen setzen, den Abgrund überbrücken, der zwischen dem Nichts und dem Dasein gähnt, das ist die Prärogative Gottes, des Absoluten allein. Der endliche, bedingte Geist ist eben deßwegen an den Stoff gebunden und durch ihn bedingt, er formt, bildet und gestaltet ihn, aber er schafft nichts, was der Substanz nach nicht schon vorher dagewesen wäre. Wie er selbst ein bedingtes Wesen, so ist auch seine gesammte Thätigkeit eine bedingte [1].

Wie aber sollen wir uns Gottes schöpferische Thätigkeit vorstellen? Wir denken, erkennen, postuliren sie, denn die Welt führt uns mit Nothwendigkeit zu ihr hin; aber vorstellen können wir sie uns nie, weil der endliche Geist nur von dem eine Vorstellung gewinnen kann, was seiner Sphäre angehört, und in die Welt der sichtbaren Erscheinung für ihn bereits getreten ist. „Nie werden wir," sagt darum

---

[1] Gott, sagt der hl. Thomas (Summ. Theolog. I. Qu. XLIV. Art. 4), ist reine Activität (agens tantum), durch nichts in seiner Thätigkeit bedingt und bestimmt, während die endlichen Ursachen nicht reine Activität sind, sondern, weil abhängig von dem Ziel, das sie erreichen wollen, und bedingt durch den Stoff, an dem sie sich bethätigen, thätig und leidend zugleich. Der Idee Gottes als des höchsten Wesens, das reine Thätigkeit, reiner absoluter Geist ist, entspricht demnach die Schöpfung und zwar eine freie Schöpfung, die ihren Grund nur in sich selbst hat. Nur unter der Voraussetzung einer Schöpfung aus Nichts ist Gott erste, absolute und eigentliche Ursache aller Dinge, und weil er dieß ist, kommt ihm ausschließlich die schöpferische Kraft zu. „Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus." Thom. l. c. Qu. XLV. Art. 5. Darum ist die Annahme einer „secundärschöpferischen Thätigkeit" eine contradictio in adjecto.

mit Recht ein geistvoller Schriftsteller [1], „dahinter kommen, wie Sein oder Dasein gemacht wird. Aber diese Frage würde auch nur dann für uns Wichtigkeit haben, wenn die Aufgabe unserer Erkenntniß darin bestände, eine Welt zu schaffen. Wir aber haben nur das Vorhandene aufzufassen, und da erkennen wir allerdings an, daß alles Sein ein Wunder ist, dessen ewiges Geschehensein wir voraussetzen müssen, dessen Entstehung aber höchstens als Thatsache von uns anerkannt, nie aber in der Weise seines Herganges von uns enträthselt werden könnte."

Was das Axiom der Epikuräer betrifft: Aus Nichts wird Nichts, das in neuester Zeit wieder mit besonderer Liebe vorgebracht und betont worden ist, so ist dieß die alleroberflächlichste Einrede, die nur einem im philosophischen Denken völlig ungeübten Kopfe zu gut gehalten werden kann. Es ruht dieser Satz, in sofern er als Einwendung gegen den Schöpfungsbegriff gebraucht werden soll, auf einer Täuschung der Phantasie, auf einer ganz kindischen Anschauung, welche Vorgänge in der materiellen Welt auf das geistige Gebiet überträgt, und nur in Phantasiebildern und sinnlichen Vorstellungen statt in Ideen sich bewegt, welche, von dieser sinnlichen Vorstellung befangen, den Begriff der Schöpfung aus Nichts ansieht wie einen Uebergang, eine Verwandlung des Nichts in die Welt im Sinne einer materiellen Ursächlichkeit, wie z. B. die Stoffe der Erde in Blume und Blüthe sich verwandeln durch den organischen Proceß der Assimilation. Nimmt man daher das Wort: „Aus Nichts" im Sinne eines vorliegenden Stoffes, der in die Welt sich verwandelt, Welt geworden wäre, so ist das Axiom: „Aus Nichts wird

[1] Lotze, Medicinische Psychologie. S. 152.

Nichts", ganz und unbestritten wahr, was jedoch einzusehen wahrhaftig nichts weniger als Scharfblick fordert. Das ist aber auch keineswegs der Sinn dieses Ausdruckes: „Gott schuf die Welt aus Nichts", wodurch eben nur jeder vorliegende Stoff ausgeschlossen, keineswegs aber das Nichts als Mutter, Ursprung und Material des Seienden bezeichnet werden soll [1].

Wer jedoch den Begriff der freien Schöpfung verwirft, dem wird das Dasein der Welt ein völlig unentwirrbares Räthsel. „Der Uranfang der Dinge", sagt Carus [2], „die Art und Weise, wie sie aus dem ewigen Urquell des Welt-

---

[1] Cum dicitur ex nihilo aliquid fieri... importat habitudinem causae materialis, quae negatur. Thom. Aqu. Summ. Theol. I. Qu. XLV. Art. 1. „Wenn wir sagen," spricht schon Augustinus (Op. imperf. cont. Julian. V. 31), „Gott habe die Welt aus Nichts geschaffen, so theilen wir dadurch dem Nichts keine Wesenheit zu, sondern wollen nur das Wesen Gottes von dem Wesen der geschaffenen Dinge unterscheiden." Nichts trägt so sehr das Gepräge einer völligen Unfähigkeit für philosophisches Denken, als folgende Aeußerung eines der Wortführer des „philosophischen" Jahrhunderts, Broussais (Développement de mon opinion in der Notice historique sur Broussais par Montaigne): „Je sens, comme beaucoup d'autres, qu'une intelligence a tout coordonné; je cherche, si je peux en conclure, qu'elle a tout créé; mais je ne le peux, parce que l'expérience ne me fournit pas la représentation d'une création absolue... On avait beau me dire: La nature ne peut pas s'être fait par elle-même, donc une puissance intelligente l'a faite. Je répondais: Oui, mais je ne peux me faire une idée de cette puissance." Nicht die Phantasie und sinnliche Vorstellung, sondern der Gedanke hat diese Frage über Geschaffen- oder Nichtgeschaffensein der Welt zu entscheiden. Darum sagt sehr bezeichnend der Apostel (Röm. 1, 20): Was unsichtbar ist von Gott, wird durch seine Werke vom Geiste geschaut (νοούμενα καθορᾶται), nicht von der Phantasie und in sinnlichen Bildern.

[2] Psycholog. S. 27.

geistes hervorgegangen sind, darüber ruht nothwendig für unsern gegenwärtigen Entwicklungszustand ein eben so tiefes Geheimniß, als über die Art und Weise, wie eine solche Erscheinung wieder dereinst in diesen ewigen Urquell eingehen und verschwinden kann (?), und noch mehr über dem Grunde der Nöthigung, zufolge welcher überhaupt eine Welterscheinung geworden ist. In solchen Fällen treten wir unbedingt dem Dante bei, welcher in seinem „State umana gente al Quia" das menschliche Geschlecht auf das Weil verweist."

So bewährt sich denn das Wort des Apostels: Das Unsichtbare an ihm wird durch das, was geschaffen ist, sichtbar geschaut, und seine ewige Macht und Gottheit.

Wie aber Geschichte und Natur, so legt das innerste Wesen des denkenden Geistes Zeugniß ab von Gottes Dasein.

Bereits in einem früheren Vortrage haben wir von jenen obersten Principien unserer Vernunft gesprochen, nach welchen alle Thätigkeit unseres Geistes sich regelt, die das Wesen, die Grundform unseres Denkens bilden, und aus denen wie aus fruchtbarem Keime alle unsere Erkenntniß auf allen Gebieten des intellectuellen wie sittlichen Lebens sich entwickelt. Diese logischen, mathematischen, metaphysischen und moralischen Grundideen erkennen wir Alle, sie sind uns Allen gemeinsam, und darum sind es keine bloß subjectiven Vorstellungen. Sie sind und bleiben wahr, z. B. daß das Ganze größer ist als sein Theil, daß das Gute zu thun, das Böse zu fliehen ist, auch wenn unsere Vernunft, die dieß erkennt, nicht existirte; darum sind sie nicht unser Werk, wir haben sie nicht producirt.

Woher stammen diese Grundprincipien, und weil auf ihnen alle Wahrheit für den menschlichen Geist ruht, woher die Wahrheit? Was ist sie an sich, wo ist sie, wo ihr Ursprung und ihre Stätte, wenn sie vor und ohne den

denkenden Menschengeist schon existirt? Woher die Wahrheit?

Ist sie das Werk unserer Vernunft? Nein, wir erkennen die Wahrheit, aber wir schaffen sie nicht. Unsere Erkenntniß ist nur ein Nachdenken, die Wahrheit existirt, ehe noch wir ihr nachgedacht; und sie bleibt Wahrheit, ob wir ihr nachdenken oder nicht. „Hätte ich die Wahrheit geschaffen", bemerkt geistreich der heil. Augustinus [1], „dann könnte ich sagen: Meine Wahrheit." Aber wer hat je so geredet? „Die Wahrheit ist nicht mein und nicht dein, noch einem Dritten gehörend; sie ist unser Aller Wahrheit. Du rufst uns, o Gott, zur Gemeinschaft in der Wahrheit, und belehrest uns dadurch, daß wir die Wahrheit nicht als eine uns allein gehörige betrachten sollen, damit wir ihrer nicht beraubt werden [2]. Denn wer das, was du Allen zu genießen gegeben, als sein Eigenthum verlangt und für sich haben will, was Allen gehört, der wird von dem Gemeinsamen zu dem Seinigen getrieben, d. h. zur Lüge; denn wer lügt, redet von dem Seinigen."

Auch kann man nicht sagen: Wahr ist, was unserer Vernunft entspricht. Denn die Wahrheit bleibt ewig wahr, auch wenn unsere Vernunft und keine geschaffene Vernunft da wäre, sie zu erkennen, wie das Licht da ist in der Schöpfung, auch wenn kein Auge es schaute. Sobald aber eine geschaffene Vernunft existirt, besteht die Vernünftigkeit dieser Vernunft eben darin, daß sie die Wahrheit erkennt, wie das

---

[1] Confess. XII. 25.

[2] „Ut nolimus eam habere privatam, ne privemur ea." Schon Heraklit hatte die Vereinzelung des Denkens, das sich Lossagen von der objectiven göttlichen Vernunft als die Wurzel alles Irrthums bezeichnet. Cf. Sextus Empiric. VII. 133: διὸ καθ' ὅτι ἂν κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.

sinnliche Auge eben nur sich aufzuschließen braucht, um das Licht zu schauen, nur für das Licht organisirt und gegeben ist, das Licht zu erblicken. Das Licht ist nicht das Product des Auges, wohl aber das Auge geschaffen für das Licht. So ist die Wahrheit nicht Product der Vernunft, wohl aber die Vernunft gegeben zur Erkenntniß der Wahrheit. Es steht demnach die Wahrheit als ein Gesetz über und vor der Vernunft, diese kann die Wahrheit nicht läugnen, ohne abzufallen von sich selbst, sich selbst in Unvernunft zu verkehren.

Die Wahrheit hat ihren Ursprung demnach nicht im endlichen Geiste; nun, woher stammt sie, wo wohnt sie? Wohnt sie in den Dingen, die wir wahr nennen? Auch dieß nicht. Denn die Dinge entstehen und vergehen, die Wahrheit bleibt wandellos und ewig Wahrheit. Die Dinge sind zufällig, sie können sein und auch nicht sein — die Wahrheit ist nothwendig. Wäre auch nie ein erkennendes Wesen geschaffen, ewig bleibt es wahr: das Ganze ist größer als sein Theil; hätte auch nie in der Wirklichkeit eine geometrische Figur existirt, die Sätze der Geometrie sind deßwegen doch ewig wahr. Und wenn wir eine geschehene Handlung gut nennen, von einer wirklichen geometrischen Figur einen Lehrsatz aussprechen, so legen wir nur an das Wirkliche den Maßstab der Idee, die vor und außer dem Wirklichen und unabhängig von ihm ihre Wahrheit hat.

Oder existirt die Wahrheit für sich, als ein Wesen eigener Art? Unmöglich; denn was ist die Wahrheit ohne und außer der Vernunft, die sie erkennt; was ist die Idee ohne den Geist, dessen Idee sie ist? Es setzt darum die Wahrheit eine allgemeine, oberste Vernunft voraus, welche existirt vor und nach und über der individuellen Vernunft, in welcher und durch welche die Einheit und Gemeinsamkeit

der Grundwahrheiten des menschlichen Geistes für alle Intelligenzen ihre Erklärung findet. Diese oberste Vernunft, Urvernunft, Grund und Princip der menschlichen Vernunft ist nicht eine bloße Abstraction von den einzelnen individuellen Intelligenzen, sonst stände sie ja gar nicht unabhängig und beherrschend über diesen. Außerdem, eine bloße Abstraction existirt nicht, sie wäre ein nicht Daseiendes, ein Nichts; wie könnte das Nichts Ursprung und Grund der Wahrheit und Vernunft sein? Die Wahrheit aber hat nur ihre Bedeutung für den Geist, sie wohnt im Geiste, die ewige Wahrheit fordert darum einen ewigen Geist, eine Urvernunft, in der sie begründet ist. Und diese Urvernunft ist Gott. Gott ist die Wahrheit und die Wahrheit ist Gott. Und die Grundideen der menschlichen Vernunft sind das Abbild, der Wiederschein der göttlichen Vernunft im Menschengeist. Dieß hatte schon Platon erkannt, darum spricht er [1]: „Auf der äußersten Grenze der intelligiblen Welt ist die Idee des Guten, welche schwer geschaut wird, die man aber nicht schauen kann, ohne zugleich zu erkennen, daß sie die Quelle alles Schönen und Guten ist; daß von ihr in der intelligiblen Welt die Wahrheit und Vernunft ausgeht, wie sie in der sichtbaren Welt das Licht und das Lichtgestirn aussendet." Und wieder [2]: „In diesem ihrem Aufschwunge betrachtet sie (die Seele) die Gerechtigkeit, die Weisheit, die Wissenschaft, nicht jene, welche der Veränderung unterworfen ist, und verschieden in den verschiedenen Wesen erscheint, sondern jene Wissenschaft, wie sie in dem existirt, der im eigentlichen Sinne das Seiende ist." Ebenso Anselmus von Canterbury [3],

---

[1] De Republ. VII. 517.

[2] Phaedr. p. 27.

[3] Monolog. Cap. 1: Necesse est, haec omnia bona per unum

der diesen platonischen Gedanken in seinem Beweis für das Dasein Gottes verwendet. „Die nothwendigen Vernunftwahrheiten", sagt darum mit Recht einer der größten Denker aller Zeiten, „sind ewige Wahrheiten, nicht als ob es etwas Ewiges gäbe außer Gott, sondern weil sie von Ewigkeit in dem Geiste Gottes wohnen" [1].

Tief und überzeugend führt derselbe [2] den Beweis für das Dasein Gottes als oberster Vernunft. „Es muß", sind seine Worte, „über der menschlichen Seele eine höhere Intelligenz gedacht werden, von welcher die Erkenntniß jener abhängig ist. Denn Alles, was dem Einen nur durch Mittheilung zukommt, muß in einem Anderen wesenhaft und ursprünglich vorhanden sein. Die menschliche Seele aber erkennt nicht wesenhaft, sonst müßte sie ganz Intelligenz sein; sie ist dieß aber nur nach einem ihrer Vermögen, dem Erkenntnißvermögen. Darum muß etwas existiren über der Seele, das ganz und seiner gesammten Natur nach Intelligenz ist, von dem die Erkenntnißkraft der Seele ausgeht und abhängig ist. Außerdem ist die Thätigkeit, der Act, immer früher als das Vermögen zur Thätigkeit, die Potenz, das Vollkommene ist nothwendig immer früher existirend zu denken als das Unvollkommene [3]. Die

aliquid bona esse, idque ipsum bonum, cujus participatione licet inaequali omnia bona inaequaliter bona sunt, per se ipsum et summe magnum et summe bonum esse. Cf. Anselm. Monolog. C. 18. De Verit. C. 10. 13. Demselben Beweise begegnen wir schon bei Aristoteles Schol. p. 487 a. b. Ed. Berol. zu De Coel. I. 9.

[1] Thom. Aqu. Summ. Theolog. I. Qu. X. Art. 3.

[2] Thom. Aqu. Qu. disput. Qu. unica. De Sp. Creat. Art. X.

[3] In gleicher Weise spricht sich Aristoteles (Metaph. XII. 7) aus: Das Erste ist nicht der Same (das bloße Vermögen, Unvollkommene), sondern das Vollkommene (*Τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστὶν, ἀλλὰ τὸ τέλειον*). Ebenso Platon (De Legg. XIII.): „Der

menschliche Seele aber hat anfänglich nur das Vermögen zu erkennen, und ihre Erkenntniß ist unvollkommen, da sie in diesem Leben nie alle Wahrheit erkennt. Es muß deßwegen die Existenz einer höheren Vernunft angenommen werden über der menschlichen Vernunft, die immer Erkenntniß und im Vollbesitz der Wahrheit ist." — Daher erkennen wir Alles in Gott, und Er ist das Maß, „indem wir Alles beurtheilen und messen in seiner Wahrheit, die er uns mitgetheilt hat" [1]. Und schon vor ihm sprach Augustinus [2]: „Die Ideen sind die bleibenden und unwandelbaren Urbilder und Grundformen der Dinge, die nicht selbst wieder geschaffen, sondern ewig sind, nicht entstehen noch vergehen, nach denen aber Alles sich gestaltet, was da entsteht und vergeht. Wo wohnen sie aber anders, als in der göttlichen Vernunft?"

Im Anschlusse an dieses Wort des heil. Augustinus sagt daher Leibnitz [3]: „Was würde denn aus dem reellen Fundament, auf dem alle Gewißheit der ewigen Wahrheiten ruht, wenn kein Geist existirte? Diese Frage führt uns auf den letzten, tiefsten Grund aller Wahrheit, zu jenem höchsten Wesen, welches nothwendig existirt, dessen Vernunft die Heimath der ewigen Wahrheiten ist, wie Augustinus es erkannt und richtig ausgesprochen hat. In diesen ewigen Wahrheiten liegt die bestimmende Idee und das leitende Princip für Alles, was existirt; mit einem Worte, in ihnen ruhen die Gesetze des Universums. Da diese ewi-

---

Leiter ist immer früher als der Geleitete, der Führer vor dem Geführten." Und selbst Cartesius (Medit. p. 18): Jam lumine naturali manifestum est, tantumdem ad minimum esse debere in causa efficienti et totali, quantum in ejusdem causae effectu.

[1] Id. Summ. I. Qu. XII. Art. 11. ad 3.

[2] QQ. div. LXXXIII. Qu. 46.

[3] Nouveaux essais sur l'entendement humain. L. IV. ch. 11.

gen Wahrheiten den zufälligen Dingen als die Gesetze ihres Wesens vorhergehen, so müssen sie in einem nothwendigen Wesen begründet sein. Hier ist das Original der Wahrheiten, die ich finde in meinem Geiste" [1].

Doch der Mensch ist nicht bloß Intelligenz, er ist ebenso und vorzugsweise sittliche Natur. Wie die Wahrheit über seiner Vernunft steht als Norm seiner Erkenntniß, so wird die Idee des sittlich Guten für ihn Regel und Richtmaß, nach welcher er jede freie That an sich und an Anderen bemißt, und ihren moralischen Werth oder Unwerth beurtheilt. Und diese Regel ist objectiv und unwandelbar, unabhängig und hoch erhaben steht sie über sinnlichem Wohl und Wehe, ohne und so oft gegen alles selbstische Interesse macht sie sich geltend. Wie aber der Mensch das Recht in seinem Unterschiede vom Unrecht, das Gute im Gegensatz zum Bösen erkennt, ebenso fühlt er auch in sich die Verpflichtung zum sittlich gut Handeln, zur Realisirung der sittlichen Ordnung, die als Gesetz über seinem Willen steht und diesen bestimmt. Dieses Gesetz ist ein allgemeines, es duldet keine Ausnahme, seine Bedeutung ist unwandelbar und für alle Zeit. Und wo diese sitt-

[1] Mit Recht sagt darum Bossuet (Oeuvres, Paris 1841. Tom. I. p. 79): Si nous étions tous seuls intelligents dans le monde, nous seuls nous vaudrions mieux avec notre intelligence imparfaite, que tout le reste, qui serait tout-à-fait brute et stupide, et on ne pourrait comprendre d'où viendrait dans ce tout qui n'entend pas cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant naître d'une chose brute et insensée... Il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite, dont tout autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre. In seiner „Logique" und dem „Traité de la Connaissance de Dieu et soi-même" wiederholt Bossuet in verschiedener Weise, aber jedesmal mit Geist und Geschmack, die Beweisführung des hl. Thomas.

liche Ordnung in der That realisirt erscheint, tritt auch zugleich mit ihr der Lohn ein; wo sie verletzt wird, führt sie in ihrem Gefolge die Strafe. Das Gewissen ist die über dem freien Willen des Menschen stehende Erscheinung und Action der sittlichen Ordnung. Es ist, wie Schelling[1] sagt, „ein Gesetz, das aus keinem unabhängig vor ihm vorhandenen Dasein erklärbar ist, das über die höchste Macht wie über die kleinste gebietet, und keine Sanction hat als die der Nothwendigkeit. — Oder soll das Moralgesetz aus meinem Willen erklärbar sein? Soll ich dem Höchsten ein Gesetz vorschreiben? Ein Gesetz? Schranken dem Absoluten? Ich, ein endliches Wesen?" Und der Dichter[2] schildert uns sein Walten:

„Ganz leise spricht ein Gott in uns'rer Brust,
Ganz leise, ganz vernehmlich, zeigt uns an,
Was zu ergreifen ist und was zu fliehen."

Fragen wir nun, woher dieser Unterschied von Gut und Bös, von Recht und Unrecht? Woher die Grundgesetze der sittlichen Ordnung, woher das Gewissen? Hat menschliche Willkür, Vorurtheil der Erziehung oder Aehnliches diesen Unterschied gesetzt? Ist das Gewissen überhaupt des Menschen Werk? Unmöglich; denn was der Mensch schafft, währt nur wenige Tage, und das Gewissen ist immer und überall; es ist im Menschen ohne des Menschen Thun, es ist in ihm, gegen ihn und gegen seinen Willen. Oder ist dieser Unterschied begründet in der menschlichen Vernunft? Die Vernunft, wie wir schon früher gesehen, erkennt die Wahrheit, die metaphysische wie die moralische, aber sie schafft nicht die Wahrheit; noch weniger aber kann sie Gesetzgeberin sein für den Willen. Denn ein Gesetz gibt nur, wer Oberer

[1] Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, I. Brief.
[2] Göthe, Tasso III. 2.

ist, der Mensch kann aber nicht Oberer und Untergebener sein zu gleicher Zeit; ohnehin ist jede Gesetzgebung eine That des Willens. Die Vernunft begründet deßwegen nicht das Sittengesetz, sie ist nicht autonom, nicht Selbstgesetzgeberin, sie ist nur der Herold, der das vor dem Menschengeiste schon existirende und über ihm stehende Gesetz anerkennt und verkündet.

Ist darum Recht und Gerechtigkeit nicht ein leerer Name, ist die Idee der Sittlichkeit das heiligste Kleinod des Menschen, so muß ihr Ursprung jenseits der endlichen Geisterwelt liegen, sie muß ausgehen von einem höchsten, Alles beherrschenden und ordnenden Gesetzgeber, welcher die sittliche Idee, das sittliche Gut selbst ist. Und dieser ist Gott, der „allein Gute"[1], Grund, Ursprung und Regel alles sittlich Guten. Wie er die Wahrheit selbst ist, und darum Grund und Norm aller Erkenntniß, so ist er das ewige, lebendige Urbild und Vorbild des Guten. In der menschlichen Vernunft läßt er einen Strahl aufleuchten seiner ewigen Wahrheit, in dem Sittengesetz und Gewissen durchblitzt der Glanz seiner unendlichen Heiligkeit die Menschennatur und zeichnet dem Willen für immer seine Bahnen vor. Selbst nach Fichte[2] weist so die sittliche Ordnung auf Gott hin. Daß der Wille der einzelnen Vernunftwesen Erfolg habe, das liegt in keinem der Vernunftwesen an sich, sondern „in einem jenseits ihrer anzunehmenden, zugleich jedoch durch sie alle hindurchwirkenden sittlichen Princip, einer sittlich ordnenden, allgegenwärtig wirkenden Macht." Klarer jedoch hat dieß schon Cicero[3] gesehen

[1] Matth. 19, 17.

[2] Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie von H. J. Fichte. Zweite Aufl. S. 519.

[3] Cic. de Legg. II. 4: Lex vera atque princeps ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis.

und ausgesprochen, wenn er sagt: „Das war immer die Ueberzeugung aller wahrhaft weisen Männer, das Sittengesetz sei nicht etwas von Menschen Erdachtes oder von den Völkern Eingeführtes, sondern ein Ewiges, nach dem die ganze Welt sich regeln muß. Der letzte Grund ruht daher in Gott, der gebietet und verbietet. Und dieses Gesetz ist so alt, als der Geist Gottes selbst. Darum ist das Gesetz, auf dem alle Verpflichtung ruht, in Wahrheit und vor Allem der Geist der obersten Gottheit."

Hiemit ist unsere Aufgabe gelöst, die wir am Eingange unseres Vortrages uns gesetzt hatten; auf dreifachem Wege haben wir den Nachweis der Existenz Gottes gegeben, aus der Geschichte, aus der Natur, aus dem Menschengeiste. Eine Frage bleibt uns noch übrig. Gott ist, aber was ist Gott? Können wir ihn erkennen, oder bleibt er ewig dem Geiste ein unnahbares, unerfaßbares Geheimniß? Können wir eine wahre und eigentliche Wissenschaft von Gott gewinnen, oder bleibt das Gottesbewußtsein immer nur in den Regionen des dunkeln, sich selbst unklaren, unbestimmten und unbestimmbaren Gefühls, dem der Dichter [1] das Wort geliehen, wenn er sagt:

„Wer darf ihn nennen,
Und wer ihn bekennen:
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden,
Und sich überwinden,
Zu sagen: Ich glaub' ihn nicht?

— — — —

Und dringt nicht Alles
Nach Haupt und Herzen dir,
Und schwebt im ewigen Geheimniß
Unsichtbar sichtbar neben dir?

---

[1] Göthe (Faust).

Erfüll' davon dein Herz, so groß es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn' es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist Alles;
Natur ist Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsgluth."

Wohl kündet sich uns das Göttliche zunächst im Gefühle an, und schon in den ersten Tagen unserer Kindheit bei leise aufdämmerndem Bewußtsein hat uns Alle die Ahnung des Ewigen mit geheimnißvollen Schauern durchweht. Aber es ist die Bestimmung des Menschen und der Drang seines Geistes, was im dunkeln Gefühle schlummert, heraufzuheben in den hellen Tag des Bewußtseins, und dem, was sein ganzes Wesen durchdringt, der Gottesidee, auch begrifflich den Ausdruck zu geben, Gott nicht bloß zu fühlen, Gott zu denken und von ihm zu reden in der Sprache des freien, bewußten Geistes. Ist ja doch die Wahrheit, so weit sie reicht, Gegenstand der menschlichen Erkenntniß, und wahr ist Alles, was da ist. Gott aber ist die Fülle des Seins, ein Ocean von Sein und von Wahrheit, er ist der, „der da ist" [1], die Wahrheit selbst. Eben deßwegen muß er der erste und letzte, reichste, fruchtbarste und zugleich unerschöpfliche Gegenstand der menschlichen Erkenntniß sein. Wohl ist Gott der „Namenlose", der „Unbegreifliche" und „Unaussprechliche"; aber hiemit soll nicht jede wahre Gotteserkenntniß geläugnet, es soll nur die Unmöglichkeit einer ganz entsprechenden, völlig adäquaten Gotteserkenntniß, eines völligen Begreifens des göttlichen Wesens von Seite der endlichen Intelligenz ausgesprochen werden; denn kein Gedanke erfaßt ihn vollständig, kein Name stellt ihn adäquat dar.

[1] Exod. 3, 14.

Wir haben Gott erkannt als den, der da ist und lebt aus und durch sich, als den unbedingt, nothwendig und absolut Seienden; eben darum ist er der Unendliche, weil nicht bedingt und durch keine Bedingung beschränkt, der darum die Fülle des Seins grenzenlos, alle möglichen Vollkommenheiten im vollkommensten Maße besitzt. Er ist unendlich, und darum dem Endlichen unbegreifbar, denn nur vom Unendlichen kann das Unendliche völlig und ganz begriffen werden. Aber er ist unendlich nicht im Sinne eines leeren, unbestimmten Anfangs- und Endlosen, einer bloßen Abstraction[1], nicht als Summe und Aggregat alles Endlichen — denn dann wäre er ja nicht ein Wesen, sondern viele — er ist vielmehr unendlich, weil er die Quelle alles Seins ist, aus der er geschöpft, und der Creatur es in endlichem Maß mitgetheilt hat. Eben

[1] Das allgemeine, bestimmungslose Sein des Pantheismus — das „esse commune“ bei den Alten. Gott ist nicht das Sein, er ist der Seiende. In dem Ausdruck: „Gott ist das Sein“ liegt schon die pantheistische Anschauung vom Unendlichen als einem Allgemeinen, Unbestimmten. Gerade durch den Gebrauch des Infinitivs werden die Abstractionen hypostasirt, das Gehen, Hören, Denken als solches existirt nicht, sondern Gehende, Hörende, Denkende. „Indem man,“ bemerkt Ancillon (bei Peronne, Praelect. Theolog. T. III. P. III. Sect. I. Cap. I. not.), „den Artikel vor den Infinitiv setzt, ändert man das, was an sich das Allerunbestimmteste ist, in ein bestimmtes Wesen um, und es ist unglaublich, welche Folgen daraus für die (deutsche) Philosophie hervorgegangen sind!“ — „Als bloß Unendliches es (das Absolute) fassen,“ sagt der jüngere Fichte (J. G. Fichte, sämmtl. Werke, herausgegeben von J. H. Fichte. B. V. S. XXXIII), „heißt es bloß zur Hälfte fassen, es muß noch weit eigentlicher als die absolute, durchdringende Einheit seiner Unendlichkeit gefaßt werden. Dieser Begriff der Einheit eines (realen) Unendlichen aber ist es, welcher gründlich nach seinen Bedingungen erschöpft, nur im Begriff eines absoluten Selbstbewußtseins seinen Abschluß finden kann.“

dadurch ist er auch unterschieden von jedem anderen Wesen und bestimmt [1].

Gerade nun, indem wir Gott als den Unendlichen und Unbegreiflichen bezeichnen, haben wir bereits eine Erkenntniß des göttlichen Wesens gewonnen. Wir wissen einmal, was Gott nicht ist, daß das göttliche Wesen jede Schranke, jede Unvollkommenheit ausschließt, daß Gott darum außer und über dieser endlichen und beschränkten Welt steht, nicht mit dieser Welt Eins sein kann, wenn er sie gleich mit seiner schöpferischen und erhaltenden Macht ganz durchdringt, hält und trägt. Aber das ist noch nicht genug. Gott ist nicht bloß das unbedingt und nothwendig Seiende, er ist zugleich Ursprung und Princip von Allem, was da ist und lebt in seiner Schöpfung. Was darum an Wahrem, Gutem und Schönem, was an Vollkommenheit jeglicher Art in den Geschöpfen wir schauen, das muß in Gott zuerst gefunden werden, nur in noch unendlich höherer, reinerer und vollkommenerer Weise, wie es die Idee des unendlichen Wesens fordert; denn was in der Wirkung erscheint, muß nothwendig und in noch höherer Weise in der Ursache enthalten sein. Nicht geschieden und auseinanderliegend, wie in den endlichen Dingen, sind jedoch diese Vollkommenheiten in ihm, sondern sie bilden nur eine einfache, unendliche Vollkommenheit des einen, unendlich einfachen Wesens; wohl aber sind sie unterschieden für den Blick des endlichen Geistes, der nur die im Spiegel der Schöpfung erscheinenden und darum gebrochenen und zerstreuten Strahlen des göttlichen

[1] Die Bestimmung und Unterscheidung des göttlichen Wesens ist keine Beschränkung desselben, wie Spinoza und der Pantheismus behauptet (omnis determinatio est negatio), da ja eben die Schranke an ihm, d. h. die Negation negirt wird.

Wesens schaut [1]. So ist es ja auch die eine Sonne nur, doch sieht das Auge ihre unterschiedenen Farben, im Regenbogen von ihr gebildet [2]. Dieß fordert eben die Unendlichkeit der göttlichen Natur, daß sein eines und untheilbares einfaches Wesen in verschiedenen, logisch nicht identischen Begriffen, und nach den verschiedensten Beziehungen hin vom endlichen Geiste aufgefaßt wird [3]; sie geben ihm eine wahre

---

[1] Wenn Jacobi sagt, daß Gott den Menschen schaffend nothwendig theomorphisire, und der Mensch, Gott erkennend, anthropomorphisire, so ist Beides in einem gewissen Sinn wahr; denn „unaquaeque creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem.“ (Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. XV. Art. 2).... Deus est exemplar primum omnium (ibid. XLV. Art. 3). Hierauf ruht die Möglichkeit der Gotteserkenntniß. „Intellectus noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant.“ (Id. Qu. XIII. Art. 2). Eben deßwegen ist aber auch unsere Erkenntniß nur eine analoge, keine vollständig adäquate, auf Grund creatürlicher Verhältnisse und in den Begriffen des endlichen Geistes. „Non ita repraesentat eum (quaelibet creatura) sicut aliquid ejusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequantur.“ (Id. l. c.)

[2] In ähnlicher Weise sucht schon Augustinus (Serm. CCCXLI. de Sanct. n. 8.) die Einheit des göttlichen Wesens mit den Unterschieden nach unseren Begriffen zu vermitteln: „Quidquid horum de Deo dicis, neque aliud et aliud intelligitur et nihil digne dicitur; quia haec animarum sunt, quas illa lux perfundit quodammodo et pro suis qualitatibus afficit, quomodo cum oritur corporibus lux ista visibilis. Si auferatur, unus est corporibus omnibus color ... cum autem illata illustraverit corpora, quamvis ipsa unius modi sit, pro diversis tamen corporum qualitatibus diverso eos nitore aspergit.“

[3] „Sollten die Eigenschaftsbegriffe,“ sagt Schleiermacher (Glaubenslehre S. 280), „eine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen,

und objective Erkenntniß von Gott, wenn sie gleich nur in analoger, d. h. nach der Schöpfung Weise sein Wesen bezeichnen [1].

Gott ist einfachstes und einziges göttliches Wesen;

---

so müßte jede von ihnen in Gott etwas ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt." Dieß ist ganz richtig. Völlig falsch aber, was er daraus unmittelbar folgert: „Wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstand angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesetzte ist, auch ein zusammengesetzter sein." Jede Eigenschaft ist nur eine Stufe, ein Grad von Sein. Da Gott das Sein selbst ist, so hat er die Eigenschaften alle, die in dem endlichen Sein in verschiedener Weise Gott nachahmend sich finden, aber sie sind nicht in Weise des Endlichen, d. h. geschieden in ihm. So schließt das Höhere immer das Niedere, aber in höherer Weise, in sich ein, wie z. B. auch die menschliche Seele die Functionen des Pflanzen- und Thierlebens setzt, ohne deßwegen aufzuhören ein einfaches Wesen zu sein, und nicht zusammengesetzt aus drei Seelen. Die logische Unterscheidung begründet darum keineswegs eine ontologische Verschiedenheit oder Zusammensetzung. So zerfällt gleichfalls in Nichts die Einsprache von Strauß (Glaubenslehre S. 542), wenn er die kirchliche Gotteslehre als sich widersprechend bezeichnet, dadurch, daß „Bestimmungen in ihm gesetzt, er aber doch als das bestimmungslose Eine festgehalten werden soll." In Gott sind Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Eins, wegen der unendlichen Vollkommenheit und Einfachheit seines Wesens, aber der Begriff (ratio formalis) der Gerechtigkeit ist nicht jener der Barmherzigkeit.

[1] „Wenn ich Gott Allweisheit zuschreibe," sagt Strauß (a. a. O.), „so bin ich nicht sicher, ob dem Begriff der Weisheit die Beschränkung (!) und Endlichkeit (!) nicht so wesentlich (!) beiwohnt, daß ich dieselbe nur mit der Auflösung des Begriffes selbst ganz entfernen kann." Als Beweis führt er ein Wort Spinoza's (Ep. LX.) an: „Wenn ein Dreieck reden könnte, würde es von Gott behaupten, daß er im höchsten Sinne dreieckig sei." Das ist es eben, daß nur der Mensch reden, d. h. denken und erkennen kann, daß nur er als endlicher Geist Abbild des Unendlichen ist, und eben darum hat nur er eine Gotteserkenntniß.

denn nur weil einzig ist er höchstes Wesen; eine untergeordnete Gottheit hörte auf, das unendliche höchste Wesen, Gott zu sein; der Höchste ist nur der, der keine Schranke findet an einem Zweiten, über Alles schrankenlos gebietet[1]. Ohnehin postulirt die Vernunft nur ein absolutes Wesen; wären mehrere Absolute möglich, dann wären eben deßwegen unendlich viele Absolute möglich; dieß aber widerspricht sich selbst. Gott ist höchst einfaches Wesen, darum reine Thätigkeit, d. i. reiner Geist[2]; denn die Materie trägt kein Princip der Thätigkeit in sich selbst. Gott ist demnach Intelligenz, höchste Intelligenz; „sollte der, der das Auge gemacht, nicht sehen, und der, der das Ohr gebildet, nicht hören?" Schon Aristoteles bezeichnet Gott, die oberste Ursache aller Dinge, als Denken, ein von der Materie getrenntes, absolutes, ewiges, denkendes Wesen, ein sich immer gleichbleibendes Denken, dessen Object das Vortrefflichste ist. Es ist sich Selbst Denken, Einheit von Denken und Sein, selbstbewußtes, darum vollkommenstes und seligstes Wesen[3]. Gott ist frei, denn der freie Wille ist nur die nächste Folge der Intelligenz. Gott, weil unendlich, ist nicht umschlossen von den Schran-

---

[1] Lactant. De Ira Dei c. 11. Tertull. C. Marc. l. 2.

[2] Gott ist reine Thätigkeit — Actus purus. Alles, was wirklich (actu) ist, ist nur wirklich, weil es eine gewisse Wirkung (actus, ἐνέργεια) übt. Diese Wirkung erscheint in Allem, was wirklich ist, im niedersten Gestein als Cohäsions-, Widerstandskraft. Ohne diese Wirkung wäre der Stein nicht wirklich, er würde auseinanderfallen. In Gott ist nichts ruhend als bloßes Vermögen oder Mögliches (potentia, δυνάμει). Er ist lauter Thätigkeit, lauter Leben. In den creatürlichen Wesen kann dieß nicht der Fall sein, nicht bei körperlichen Dingen, und nicht bei geschaffenen Geistern, wo die Vermögen nicht immer in Thätigkeit sind.

[3] Metaphys. XII. 7. 8. 9.

ken des Endlichen, von Raum und Zeit; darum ist er allgegenwärtig, unveränderlich und ewig. Die Welt ist nicht Gott selbst, die Welt ist nicht außer Gott; die Welt ist in Gott und er in ihr mit seinem Wesen und seiner Macht. Die Welt ist aus ihm, die Welt ruht in ihm, alle Kraft, Thätigkeit und alles Leben in der Welt nur durch ihn, Alles zu ihm, dem Ursprung und Ziel der Welt. Wie er in seiner Macht, Weisheit und Liebe das All geschaffen, so erhält, so leitet er in gleicher Macht, in höchster Weisheit und unbegreiflicher Liebe diese Welt zu sich, ihrem letzten Ziele hin, und alles Böse und alle Sünde, die er zuläßt, muß endlich doch seinem ewigen Weltplane dienstbar werden. Es ist doch immer nur

ein Theil von jener Kraft,
Die stets das Böse will, und stets das Gute schafft.

Wenn man aber der Lehre von der göttlichen Vorsehung gegenüber die Thatsache geltend macht, daß so oft im Leben der Gerechte leidet, während der Böse im Glücke ist, so haben wir darauf ein Zweifaches zu erwidern. Erstens ist es nicht wahr, daß der Gerechte hier immer unglücklich, der Ungerechte immer glücklich ist; vielmehr ist ebenso häufig und noch häufiger der Böse unglücklich. Die Frage müßte darum anders gestellt werden, nämlich: Warum ist der Gerechte nicht immer glücklich, der Ungerechte nicht immer unglücklich? Sie löst sich von selbst: weil dann die Tugend kein Verdienst mehr hätte. Zweitens ist nicht dieses Leben Ziel der göttlichen Thätigkeit, sondern nur Mittel zum Ziel. Alles aber geschieht wegen des Ziels. —

Es gibt einen Gott, darum ist falsch der Atheismus, er ist ein Widerspruch gegen die Geschichte, gegen die Natur, gegen die Gesetze des menschlichen Geistes. Und dieser unser Gott ist kein tauber, todter Götze, der jenseits in unnahbaren Regionen wohnt, und die

Welt dem Zufall und sich selbst überläßt. Er ist **über** der Welt und **in** der Welt, wo er die Geister leitet und die Sterne ihre Bahnen führt, in Weisheit, Macht, Liebe und Gerechtigkeit. Denn:

Alles erspähet und Alles erforschet das Auge der Gottheit [1].

Darum ist falsch der **Deismus** [2], welcher die **Vorsehung** läugnet, Alles aus dem blinden, bewußtlosen Wirken der Naturkräfte zu erklären sucht, der eine Gottheit zwar noch annimmt, ihr aber keine Macht einräumt über die Kräfte und Gesetze, die den creatürlichen Dingen eigen sind. Es ist eben nur der Atheismus, der auf halbem Wege stehen geblieben.

Haben wir aber nur erst Gott erkannt, dann haben wir zugleich auch die wahre, große Bedeutung dieses irdischen Lebens erkannt. Es ist nicht ein Spiel der wechselnden Kräfte, ohne Ausgangspunkt und ohne Ziel, nicht ein Fortschreiten in's Ungewisse und Unbestimmte hin. Es ist **ein göttlicher Gedanke**, von Ewigkeit entworfen, den die Menschheit und jeder Einzelne zu realisiren hat, von Gott geführt und getragen, aber durchgeführt durch die eigene freie That. Nicht planloser Zufall, nicht blinde Nothwendigkeit (Fatum) ist es, was da über den Geschicken der Sterblichen waltet, es ist Gottes Auge und Gottes Hand, die längst das Ziel

---

[1] **Hesiod.** Oper. et Dies. 277.

[2] Die Anschauung des Deismus spricht sehr bezeichnend schon **Lucretius Carus** (a. a. O. II. B. V. 946 ff.) aus:

„Denn es müssen die Götter durch sich und ihrer Natur nach
In der seligsten Ruhe unsterbliches Leben genießen,
Weit von unserem Thun und unseren Sorgen entfernet,
Frei von jeglichem Schmerz und befreit von allen Gefahren,
Selbst sich in Fülle genug, nicht unserer Dinge bedürftig,
Rührt sie nicht unser Verdienst, noch reizet sie unser Vergehen."

bestimmt und Jedweden seine Bahnen führt, der auch den Widerstrebenden mahnt und drängt bis zu jenem Punkte, wo er ihn dem Verderben überläßt, das er selbst gewollt.

„Auch euch ziemt es," läßt daher Platon[1] den sterbenden Sokrates sprechen, „das Eine als ausgemacht zu betrachten, daß es für den redlichen Mann kein Uebel gibt, weder im Leben noch nach dem Tode, und daß seine Angelegenheiten von den Göttern nicht unbeachtet bleiben. So ist denn auch das, was mir jetzt widerfährt, kein Werk des Zufalls." Der Mensch kann sich auflehnen gegen Gottes Wahrheit und seine ewige Ordnung, aber diese steht ruhig und unbewegt über ihm wie seit Jahrtausenden. Sie ergreift, wie ein gewaltiges Räderwerk, den, der störend und hemmend sie anzutasten versucht, sie geht über ihn dahin, zermalmt ihn und wirft ihn hinaus in die ewige Nacht.

Der Atheismus gewährt keine Ueberzeugung; er bringt es höchstens zu einem „Vielleicht." Aber wer wollte sterben mit einem „Vielleicht" auf den Lippen, wer kann leben ohne Gewißheit? „Fast Alle," sagt selbst Bayle[2], „die in der Irreligion leben, haben keine Gewißheit, sondern zweifeln nur, und kommen auch nie zur Gewißheit." „Zweifelst du," sagt Diderot[3], „daß es einen Gott und ein anderes Leben gibt, so mußt du so leben, wie wenn es ein anderes Leben gäbe." — „„Wenn ich aber gewiß weiß, daß es keines gibt?"" — „Ich zweifle sehr, daß du dieß gewiß weißt." — Darum nennt die Schrift so bezeichnend den Gottesläugner einen „Thoren." „Der Thor spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott"[4]. Es

---

[1] Apolog. Socrat. p. 33.
[2] Diction. Art. Bion.
[3] In seinen „Pensées philosophiques."
[4] Ps. 13, 2.

ist Thorheit, Wahnsinn, ein kurzer Wahn, eine lange, ewig lange Reue. „Niemand," spricht Jean Paul, „ist im All so sehr allein, als der Gottesläugner — er trauert mit einem verwaisten Herzen, das den größten Vater verloren hat, neben dem unermeßlichen Leichnam der Natur, den kein Weltgeist regt und zusammenhält, und der im Grabe wächst; und er trauert so lange, bis er sich selber abbröckelt von der Leiche. Die ganze Welt ruht vor ihm wie eine große, halb im Sand liegende ägyptische Sphinx von Stein, und das All ist die kalte, eiserne Maske der gestaltlosen Ewigkeit." „Ich möchte keineswegs des Glücks entbehren," sprach Göthe, „an eine künftige Fortdauer zu glauben, ja ich möchte mit Lorenzo von Medici sagen, daß alle Diejenigen auch für dieses Leben todt sind, die kein anderes hoffen." Und anderswo[1]:

Nichts vom Vergänglichen,
Wie's auch geschah!
Uns zu verewigen
Sind wir ja da.
Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniß;
Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereigniß.

Ohne Gott aber keine Fortdauer, die Unsterblichkeit nur aus Gott, von Gott, für Gott, der ein Gott der Lebendigen ist und nicht der Todten[2], vor dem auch der Gestorbene lebt[3]. Aber ohne Gott, da sinkt dieses Leben, ohnehin der Arbeit, des Schmerzes und der Kämpfe so voll, es sinkt hinab und immer tiefer hinein in die Nacht; da

---

[1] Z. Xen. I. und Faust II. Thl. V. Act.
[2] Marc. 12, 27.
[3] „Regem cui omnia vivunt." Offic. Mort.

schwindet mit jedem Tage ein Stück des Lebens, und es ist das ganze Leben, es gibt für uns kein zweites mehr; da reißt jede hineilende Stunde ein Stück aus deinem Herzen, und mit ihm geht mehr und mehr sein Muth, sein Aufschwung und seine Freude dahin. Darum nahe dich Gott, und er wird sich dir nahen, und du selbst wirst es erfahren, daß sein Umgang nicht Bitterkeit hat noch Geistesöde, sondern Friede und Freude [1].

Bemerkungen zum dritten Vortrag.

Die Worte des Apostels, Röm. 1, 19. 20. bezüglich der Art und Weise unserer Gotteserkenntniß erklärt der hl. Thomas von Aquin [2] in folgender Weise:

Vor Allem ist zu bemerken, daß in Bezug auf Gott den Menschen etwas in diesem Leben gänzlich unerkannt bleibt, nämlich das innere Wesen Gottes (quid est Deus). Und dieß ist deßwegen der Fall, weil die Erkenntniß des Menschen mit dem anhebt, was seiner Natur gleich ist, nämlich den sinnlichen Geschöpfen, welche aber unmöglich das eigentliche Wesen Gottes in völlig entsprechender Weise darstellen. Doch kann der Mensch durch die Betrachtung der Geschöpfe in dreifacher Weise Gott erkennen.

---

[1] Weish. 8, 16.

[2] Comment. in Epist. Pauli ad Rom. Cap. 1. Lect. VI. Das Wesen der übernatürlichen Gotteserkenntniß entwickelt derselbe im Anschlusse an I. Cor. 2, 7. 9. in III. Distinct. XXIII. Qu. I. Art. 4.

Zuerst nämlich auf dem Wege der Ursächlichkeit (per causalitatem); denn, weil diese Geschöpfe unvollkommen und veränderlich sind, so weisen sie uns hin auf einen vollkommenen und unveränderlichen Urgrund, dem sie entstammen, und auf diese Weise erkennen wir, daß Gott ist. Zweitens erkennen wir Gott in der Weise einer alles überragenden Größe (per viam excellentiae). Denn wir führen Alles auf seine erste Ursache zurück, der es entstammt, welche letzte Ursache jedoch nicht in dem All selbst liegt, noch gleicher Art ist mit diesem, wie z. B. der Mensch durch die Zeugung gleichartige Ursache des Gezeugten ist; es ist vielmehr die erste Ursache, die gemeinsame Ursache von Allem, was da ist, und überragt es unendlich, und so erkennen wir, daß Gott über Alles ist. Drittens erkennen wir Gott auf dem Wege der Verneinung (per viam negationis). Denn da diese letzte Ursache alle geschöpflichen Dinge, die von ihr gewirkt wurden, bei Weitem überragt, so kann ihr nichts von dem zukommen, was die Creatur als solche bestimmt. Und so erkennen wir Gott als unveränderlich, unendlich u. s. w., während Veränderung und Endlichkeit einer jeden Creatur als solcher zukommt.

So hat sich also Gott dem Menschen geoffenbart. Gott aber offenbart sich dem Menschen in zweifacher Weise, indem er einmal dem Menschen ein inneres Licht eingießt — das Licht der Vernunft — und dann ihm die äußeren Erweise seiner Weisheit vorlegt, nämlich die sichtbaren Geschöpfe. So also hat sich Gott den Menschen geoffenbart, indem er ihnen sowohl innerlich ein Licht eingoß, als auch äußerlich ihnen die sichtbaren Geschöpfe vor Augen stellte, in welchen, wie in einem Buche, sie die Erkenntniß von Gott lesen können.

Wie geartet aber unsere Gotteserkenntniß sei, lehrt der

Apostel gleichfalls, indem er sagt, das Unsichtbare von Gott wird vom Geiste geschaut. Denn nur der Geist vermag Gott zu erkennen, nicht aber die Sinne oder die Phantasie, welche sich über das Körperliche nicht erheben. Gott aber ist nicht Körper, sondern Geist. Das Unsichtbare wird vom Geiste geschaut. Hierunter versteht der Apostel das Wesen Gottes, das von uns nicht kann gesehen werden, nämlich so lange wir in diesem sterblichen Leben leben... Er spricht aber im Plural (Invisibilia); denn Gottes Wesenheit ist nicht von uns erkannt nach dem, wie sie ist, d. h. wie sie in sich eine ist, sondern sie ist uns offenbar durch gewisse Aehnlichkeiten, die wir in der Natur finden, die an dem, was in Gott Eins ist, auf verschiedene Weise participiren, und so betrachtet unser Geist die Einheit des göttlichen Wesens unter dem Begriff der Güte, Weisheit u. s. f. Das Andere aber, was wir von Gott erkennen, ist seine Macht, nach welcher die Dinge aus Gott als ihrem Urgrund hervorgehen. Diese Kraft erkannten die Philosophen als eine ewige; darum heißt es: seine ewige Macht. Von dem Dritten, das erkannt wird, sagt er: und seine Gottheit; weil sie Gott erkannten als letztes Ziel. Dieses Dreifache, was wir von Gott erkennen, bezieht sich auf die drei Weisen unserer Erkenntniß. Denn das Unsichtbare wird erkannt auf dem Wege der Verneinung, seine ewige Kraft auf dem Wege der Ursächlichkeit, seine Gottheit auf dem Wege der Alles überragenden Größe.

Endlich ist noch zu betrachten, durch welches Mittel sie dieses erkannten. Er sagt: durch das, was gemacht ist. Dieß ist die natürliche Gotteserkenntniß. Sie wird geschöpft aus dem, was gemacht ist, aus dem Geiste, der über seine Sinneswahrnehmungen und Acte reflectirt, und sich selbst erkennt, und aus den anderen von Gott ge-

schaffenen Creaturen. Sie wird eine natürliche genannt, weil sie mit dem beginnt, was dem Menschen connatural ist; sie gehört zur Integrität der Natur, ist eine Forderung, ein Bedürfniß derselben, und sie wäre ohne diese Erkenntniß mangelhaft. Weil sie aber nicht proportionirt ist zur Darstellung des göttlichen Wesens, deßwegen erkennt diese natürliche Erkenntniß nicht Alles bezüglich Gottes, nämlich was Gott ist (quid est **Deus**).

Vierter Vortrag.

Der Materialismus.

Gemeinsamkeit und Unterschied zwischen Materialismus und Pantheismus. — Wesen und Geschichte des Materialismus. — Die Materie kann nicht Erklärungsgrund der Dinge sein, weil selbst das Allerdunkelste. — Seine Atomenlehre voll innerer Widersprüche: erklärt nicht die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Wesen. — Die Verwandtschaft des Stoffes setzt das Dasein einer ordnenden Macht voraus. — Der Materialismus erklärt nicht den Ursprung der Bewegung: noch weniger die innere Zweckmäßigkeit der Organismen. — Nothwendigkeit der Annahme einer zwecksetzenden Intelligenz. — Die Gleichförmigkeit der Gattungen weist hin auf einen vorweltlichen Weltplan. — Unmöglichkeit der Entstehung höherer Wesen aus niederen und ungleichartigen. — Czolbe's Hypothese. — Einzig mögliche Lösung die Schöpfung durch Gott. — Bemerkungen.

Es ist ein Gott, und er war vor aller Zeit, von Ewigkeit. In ihm ist das Leben ursprünglich, er hat das Leben aus sich selbst, es ist ein grenzenloses Meer von Leben, das in seinem Schooße fluthet. Er hat geschöpft aus diesem Ocean und mitgetheilt von seinem Leben an die, die noch nicht waren [1]; denn Gott ist die Liebe, und es ist der Liebe wesentlich, von dem Ihrigen mitzutheilen. So ward Gott Schöpfer, so ward die Welt, sein Geschöpf, in's Dasein gerufen durch seine unendliche Macht, nach dem Urbilde seiner

---

[1] Omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse. Thom. Aqu. Summ. Theolog. I. Qu. XLV. Art. 1.

Weisheit und Güte, ein Abbild des ewigen Wesens Gottes selbst, der Wiederschein seiner unvergänglichen, unnahbaren Herrlichkeit, eine Schrift, vom Finger Gottes selbst unvertilgbar geschrieben in den Staub der Erde [1]. Darum ist der Mensch ohne Entschuldigung, wenn er, „hingerissen von der Schönheit der Schöpfung, diese selbst zur Gottheit erhebt" [2].

Mit diesen Worten hat die Schrift schon vor vielen tausend Jahren über Jene gerichtet, welche die Welt vergöttlichen und Gott in der Welt untergehen lassen, die den lebendigen, persönlichen Gott läugnen, der vor und über seiner Schöpfung waltet. Diese Vergötterung der Welt und Verweltlichung der Gottheit erscheint in der Geschichte der menschlichen Irrthümer in zwei Hauptformen, deren jede jedoch verschiedene Auffassungen und Schattirungen zeigt. Das ist der Materialismus und der Pantheismus. Wiewohl vielfach sich entgegengesetzt, ruhen beide doch auf diesem einen gemeinsamen Grundgedanken: Es ist nur Natur [3], nur Welt; wird dann doch noch in diesem Systeme von Gott gesprochen, so ist dieß nur ein Name, dem eine ganz andere Bedeutung unterstellt ist; die Welt selbst ist ihr Gott [4]. Darin jedoch gehen beide Anschauungen auseinander, daß der Materialismus aus einer Vielheit von Grundprincipien — Atomen — dieses All hervorgehen läßt, während der Pantheismus ein letztes, oberstes Princip aufstellt, das aber von der Welt nicht geschieden ist, sondern mit dieser selbst zusammenfällt.

---

[1] Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und die Himmelsveste kündet an das Werk seiner Hände. Ps. 18, 1.

[2] Weish. 13, 3.

[3] Daher der Materialismus auch vielfach Naturalismus heißt.

[4] Daher der Pantheismus ebenso gut als Akosmismus, wie als Atheismus bezeichnet werden kann.

Die Prüfung beider Systeme wird darthun, daß sie nicht im Stande sind, die Frage über den Ursprung und das Wesen der Dinge zu beantworten, und völlig unfähig, das Weltproblem zu lösen; sie liefert uns demnach einen neuen, indirecten Beweis für die Existenz eines überweltlichen Gottes und Schöpfers. Betrachten wir heute zuerst den Materialismus.

Was ist der Materialismus? Der Materialismus als Lehre, im Gegensatze zu dem practischen Materialismus, geht aus von dem Grundgedanken, Alles, was da ist im Universum vom niederen Gesteine durch alle Stufen der Wesen bis hinauf zum Menschen [1] hat zum Ausgangspunkt, Ursprung und Princip, aus dem es geworden, die Materie, einen bewußt- und leblosen Urstoff. Diese Materie allein ist das wahrhaft Seiende, sie ist ewig, sie ist Alles und außer ihr ist Nichts; keine Seele, kein Gewissen, keine Tugend, kein Geist, kein Gott.

Das ist der gemeinsame Gedanken aller Materialisten, wenn gleich die besondern Richtungen ihn verschieden darzustellen und durchzuführen suchen. In diesem Sinne ist auch der Materialismus nicht das Product unserer Tage; die materialistische Weltanschauung beginnt zugleich mit den ersten Anfängen der denkenden Betrachtung dieses Weltganzen. Schon die jonischen Philosophen Thales, Anaximenes, Anaximander huldigten ihr; es war eben in jenen ersten rohesten Anfängen, als der Mensch über Ursprung und Wesen der Dinge nachzudenken begann, die kindische, sinnliche Vorstel-

---

[1] Die Anwendung des materialistischen Princips auf den Menschen, seine Natur und Bestimmung — materialistische Anthropologie — ist mit besonderer Zuversicht auf's Neue in der Gegenwart aufgetreten. Wir werden im sechsten und siebenten Vortrage ihn näher besprechen.

lung die zunächst gelegene. „Die alten Philosophen," bemerkt der hl. Thomas[1], „kamen nur allmählich und gleichsam Schritt für Schritt zur Erkenntniß der Wahrheit. Denn anfänglich in sinnlichen Vorstellungen befangen, kannten sie keine anderen als nur sinnliche Wesen." Alles, sagten sie, ist aus der Materie — dem Wasser, der Luft oder Aehnlichem — entstanden. Darum sagt Aristoteles[2] mit Recht, Anaxagoras, welcher die Vernunft als Princip der Welt aufstellte, habe wie ein Nüchterner gesprochen denen gegenüber, die vor ihm in's Blinde hinein geredet hatten. Der Materialismus der Franzosen im vorigen Jahrhundert, eines Diderot, d'Alembert, besonders eines La Mettrie und Helvetius, hielt die Rückkehr zu jenen rohen Anfängen des menschlichen Denkens, zur Philosophie des Kindes, wie Carus[3] die jonische Naturphilosophie nennt, für die große That des Geistes, welche ihr Jahrhundert vor allen anderen als das philosophische bezeichnen sollte. Der Materialismus unserer Tage, als dessen Vertreter vor Allem Feuerbach, Vogt, Moleschott u. A. sich besonders Geltung zu verschaffen suchten, hat gleichfalls nichts wesentlich Neues zu seinen Gunsten vorzubringen gewußt. Er hat nur die alten Waffen aus der Rüstkammer des vorigen Jahrhunderts wieder hervorgesucht, und seine durchaus faule und längst verurtheilte Sache, mit einem neuen Phrasenschwall gewürzt, der großen Menge geboten als das letzte Wort aller Wissenschaft und die wahre Panacee für alle Schäden der Menschheit.

Die Materie, sagt demnach der Materialismus, ist Alles und außer ihr ist Nichts. „Die Materie ist der Urgrund

---

[1] Summ. Theolog. I. Qu. XLV. Art. 2.

[2] Metaphys. I. 3.

[3] System der Physiologie. I. S. 10.

alles Seins" [1]. „Die schaffende Allmacht ist die Verwandtschaft des Stoffes" [2], aus ihr „die Entwicklung von Erde, Luft und Waßer bis zur Schöpfung der wachsenden und denkenden Wesen" [3].

Vor Allem und von vornherein muß es uns auffallen,

---

[1] Büchner, Kraft und Stoff. S. 31.

[2] Moleschott, Kreislauf des Lebens: „Derselbe Kohlenstoff und Stickstoff, welche die Pflanzen der Kohlensäure, der Dammsäure und dem Ammoniak entnehmen, sind nacheinander Gras, Klee und Weizen, Thier und Mensch, um zuletzt wieder zu zerfallen in Dammsäure und Ammoniak; hierin liegt das Wunder des Kreislaufs. — — — Denn das ist die erhabene Schöpfung, von der wir täglich Zeugen sind, die nichts veralten und nichts vermodern läßt, daß Luft und Pflanzen, Thiere und Menschen sich überall die Hände reichen, sich fortwährend reinigen, entwickeln, verjüngen, veredeln, daß jedes Einzelwesen nur der Gattung zum Opfer fallt, daß der Tod nichts ist, als die Unsterblichkeit des Kreislaufs." S. 84.

[3] Ein Muster naiver Vorstellungen und gänzlicher Denkunfähigkeit bietet Dr. Eduard Löwenthal's System und Geschichte des Naturalismus (Allgem. deutsche Universitäts-Zeitschrift, I. Jahrg. S. 149). Er beginnt:

„§. 1. Was kein Ende hat, kann keinen Anfang haben. Was nicht zerstört werden kann, kann auch nicht erschaffen werden. Der Stoff (die Materie) kann nicht zerstört, also auch nicht erschaffen werden; er ist ohne Ende, also auch ohne Anfang — ist ewig.

„§. 2. Was ist, aber nicht erschaffbar ist, setzt keinen Schöpfer voraus, und ist überhaupt als etwas unerschaffen Vorhandenes voraussetzungslos. Was nicht zerstörbar (ohne Ende) und voraussetzungslos ist, das ist unabhängig und unbedingt — absolut; hiernach ist der Stoff absolut und bildet das absolute Sein."

Der Verfaßer will mit diesem seinem „System" „seine Opposition gegen die theologische Facultät und die hergebrachte Kathederphilosophie begründen"; in der That begründet er damit nur die Ueberzeugung von seiner völligen Unfähigkeit, über Fragen dieser Art ein Urtheil abzugeben. Denn jeder Satz des §. 1. enthält eine petitio principii, eine unerwiesene Voraussetzung und willkürliche, ohne jedwede Begründung vorgebrachte Behauptung.

daß hier die Materie als Princip und Erklärungsgrund alles Bestehenden aufgestellt wird. Aber gerade das Wesen und die innere Natur der Materie, des Stoffes, der Körperwelt überhaupt ist das Allerdunkelste, was sich am meisten unserer Erkenntniß entzieht. Die Materie ohne Weiteres als Erklärungsgrund aufstellen, heißt das Dunkle und schwer Faßbare durch ein noch viel Dunkleres und kaum vom Gedanken Erreichbares aufhellen wollen. Der „Verfechter des Materialismus", spricht Feuchtersleben[1], „meint was Rechtes gesagt zu haben, wenn er fragt: was ist denn Geist? als ob er wüßte, was Körper ist!" Doch die neuesten Vertreter des Materialismus finden hier auch nicht die geringste Schwierigkeit. Es ist vielmehr der Materialismus „eine Wahrheit", sagt ein Koryphäe[2] desselben, „die trotz ihrer Klarheit und Einfachheit, trotz ihrer Unbestreitbarkeit heutzutage noch nicht einmal unter unsern Naturforschern zur allgemeinen Erkenntniß gekommen zu sein scheint. Der Stoff ist unsterblich, unvernichtbar, kein Stäubchen im Weltall, noch so klein oder so groß, kann verloren gehen, keines hinzukommen. Nicht das kleinste Atom können wir uns hinweg oder hinzudenken, oder wir müßten zugeben, daß die Welt dadurch in Verwirrung gesetzt werden würde, die Gesetze der Gravitation müßten eine Störung erleiden, das nothwendige und unverrückbare Gleichgewicht der Stoffe müßte Noth leiden. Es ist das große Verdienst der Chemie in den letzten Jahrzehnten, uns auf's Klarste und Unzweideutigste darüber belehrt zu haben, daß die ununterbrochene Verwandlung der Dinge, welche wir täglich vor sich gehen sehen, das Entstehen und Vergehen organischer Formen und Bildungen nicht auf einem Entstehen und Vergehen vor-

---

[1] WW. IV. Th. S. 32.

[2] Büchner, a. a. O. S. 11.

her nicht dagewesenen Stoffes beruht, wie man in früheren Zeiten ziemlich allgemein glaubte, sondern daß diese Verwandlung in nichts Anderem besteht, als in der beständigen und unausgesetzten Metamorphosirung derselben Grundstoffe, deren Menge und Qualität an sich stets dieselbe und für alle Zeiten unabänderliche bleibt ... Die Atome selbst sind an sich unveränderlich, unzerstörbar; heute in dieser, morgen in jener Verbindung bilden sie durch die Verschiedenartigkeit ihres Zusammentrittes die unzählig verschiedenen Gestalten, in denen der Stoff unseren Sinnen entgegen tritt, in einem ewigen und unaufhaltsamen Wechsel und Fluß dahineilend."

Hier hätten wir demnach den Kern der materialistischen Lehre.

Bei Beurtheilung sonstiger irriger Systeme kann man nicht selten den Satz aussprechen: das Wahre daran ist nicht neu und das Neue ist nicht wahr. Aber selbst dieß läßt sich nicht einmal vom Materialismus sagen. Nicht bloß was er Wahres hat, ist nicht neu, auch nicht einmal der Irrthum ist neu. Wahr ist, daß allen noch so vielfach gestalteten körperlichen Wesen ein materielles, stoffliches Element zu Grunde liegt, welches nach Auflösung dieser besonderen Bildungen und Substanzen wieder von der schaffenden Natur zu neuen Formen und Körpern verwendet wird; dieß hatte jedoch die katholische Wissenschaft noch immer und ausdrücklich gelehrt[1], dieß hatte Platon schon

[1] Bliebe nicht ein stoffliches Element, das aus dem Körper, der vergeht, in den neuen Körper, der entsteht, übergeht, wie z. B. der Saft in die Blüthe, die Blüthe in die Frucht u. s. w., so könnten wir nicht von einem Entstehen neuer Körper sprechen; sie wären nicht entstanden, sondern neu geschaffen. S. Thom. S. Th. I. Qu. X. Art. 2: „In corporibus inferioribus est mutabilitas secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum

nicht minder wie Aristoteles ausgesprochen [1]. Sein Irrthum aber ist kein anderer als die alte Lehre Epikur's, die völlig unbewiesene und unberechtigte Annahme von Atomen, d. h. von körperlichen untheilbaren Wesen, die unendlich der Zahl nach und von einander unabhängig, von Ewigkeit existirend, dieses Weltganze durch zufälligen Zusammenstoß gebildet haben. Lucretius [2] hat uns Epikur's System ausführlich geschildert:

---

privatione formae substantialis." Alle Körper, sagt hier der heilige Thomas, sind dem Wechsel unterworfen, weil die Materie in andere und verschiedene Wesen übergeht.

[1] Die Materie, oder wie sie Aristoteles nennt (Metaphys. VII. 3) die erste Materie (ὕλη — Stoff), ist die Grundlage alles Werdens; sie ist schlechthin bestimmungslos, aber die Möglichkeit alles bestimmten Seins durch den Hinzutritt der Form (εἶδος, μορφή, Metaphys. XII. 5), welche das Einzelwesen zu dem macht, was es ist (forma substantialis bei den Scholastikern). Augustinus (Confess. XII. 6) erzählt, wie er zu der Vorstellung eines gemeinsamen, unbestimmten Urstoffes kam: „Et intendi in ipsa corpora, eorumque mutationem altius inspexi, quae desinunt esse, quod fuerunt et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum. Mutabilitas rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec, quid est? Numquid spiritus? Numquid corpus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset: Nihil aliquid, et: Est non est, hoc eam dicerem; et jam utcunque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas." Später (l. c. c. 7) nennt er die Materie „prope nihil."

[2] T. Lucretius Carus: Von der Natur der Dinge, übersetzt von Knebel. S. 210. Aehnlich spricht Burmeister: „Die Form ist für jeden Naturkörper das allein Vergängliche. Hört ein Naturkörper auf zu sein, so verschwindet nur dieses besondere Individuum als solches; seine Materie, die Stoffe, aus denen es sich aufgebaut hatte, gehen in die amorphe, stoffliche Urform zurück.... denn die Materie stirbt nicht, sie geht nicht unter; sie ist vielmehr unzerstörbar

„Denn seit ewiger Zeit auf mancherlei Weise getrieben,
Theils durch eignes Gewicht und theils durch Stöße von außen,
Haben die Stoffe zuerst sich vermischt auf mancherlei Weise,
Allerlei Wege versucht, was irgend sie könnten erschaffen
Durch den Zusammentritt in ihrer verschied'nen Verbindung;
Und ist's Wunder daher, wenn diese zuletzt in dergleichen
Lage geriethen, in solches Getrieb, wodurch sich anjetzo,
Stets sich erneuernd, erhält die Summe der sämmtlichen Wesen?
Denn wenn ich auch die Natur ursprünglicher Stoffe nicht kennte,
Würd' ich mir doch getrau'n, aus des Himmels Beschaffenheit selber
Dreist zu behaupten, und noch aus mehreren anderen Gründen,
Dieser Dinge Natur, mit so großen Mängeln behaftet,
Sei kein göttliches Werk, allein für den Menschen bereitet."

Gehen wir nun über zur Beurtheilung dieser Lehre.

Die Materie wird als der Urgrund alles Seins bezeichnet. Aber diese Materie ist keine einheitliche und kann gar nicht als solche, als ein Grundwesen gedacht werden. Es sind vielmehr unendlich viele Atome, Stofftheilchen, aus denen Alles geworden ist, demnach unendlich viele Urgründe. Hierin liegt nun gleich ein ganzes Nest von Widersprüchen. Woher weiß der Materialismus, daß es Atome gibt? Denn auch wenn Atome existirten, so sind sie als kleinste, untheilbare und ausdehnungslose Körperchen der sinnlichen Wahrnehmung für immer entzogen; sie könnten höchstens auf dem Wege des Denkens erschlossen, nie aber als Thatsachen der Erfahrung wahrgenommen werden. Aber gerade der Materialismus hat ja ausdrücklich bloß die

und ewig, sie ist von Anfang an dagewesen, sie ist über alle zeitlichen Begrenzungen hinaus."

Weil jedes Wesen aus Materie und Form besteht, weil die Materie in verschiedene Formen übergeht, darum soll sie ewig sein! Weil der Bildhauer aus demselben Marmor eine Minerva und wieder einen Faun formen kann, darum soll der Marmor ewig sein! Welche Logik! Außerdem ist der Ausdruck „amorphe Urform" ein Nonsens, wie „formlose Form."

„sinnliche" Wahrnehmung, das „mikroskopische Denken," das „physikalisch Meßbare" als Gegenstand der Erkenntniß, als allein wahr und wirklich bezeichnet, alles Uebrige für eitel Traum und Phantasie erklärt [1]. So tritt denn gleich zu Anfang die materialistische Weltanschauung in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst, indem sie nur das sinnlich Wahrnehmbare für wahr und wirklich, und zugleich ein sinnlich nicht Wahrnehmbares als Urgrund alles Daseins annimmt. Selbst Virchow [2] gesteht: „Auch die physikalischen Erscheinungen führen zuletzt auf gewisse allgemeine Sätze zurück, die sich nur zum kleinen Theil positiv beweisen lassen, zu einem großen Theil dagegen so hypothetisch sind, daß es sehr fraglich ist, ob sie sich auf die Dauer werden halten lassen. So verhält es sich mit der Lehre von den Atomen ...., von denen Niemand dargethan hat, daß sie einen befriedigenden Abschluß der Weltanschauung bilden."

Doch das ist noch nicht genug. Es wird eine unendliche Zahl von Urgründen, von Atomen [3] angenommen; aber eine

---

[1] „Nur das Object der Sinne oder das Sinnliche," sagt Feuerbach, „ist allein wahrhaft wirklich. Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit sind daher Eins!" „Der Naturkundige," sagt Büchner (Kraft und Stoff. 5. Aufl. S. 247), „kennt nur Körper und Eigenschaften von Körpern; was darüber ist, nennt er transscendent, und die Transscendenz betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes." „Mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung ist auch die Grenze des Denkens gegeben" (Vogt, Köhlergl. u. Wissensch. S. 107). „Ich habe es in meinem zweiten Briefe entwickelt, daß wir außer den Verhältnissen der Körperwelt zu unseren Sinnen Nichts aufzufassen vermögen. Alle Erkenntniß ist sinnlich" (Moleschott, Kreisl. S. 387).

[2] Archiv für pathologische Anatomie. Bd. IX. 1. S. 12.

[3] „Ein Atom nennen wir einen kleinsten Stofftheil, den wir uns als nicht mehr theilbar oder doch als nicht mehr theilend vorstellen,

unendliche Zahl ist undenkbar, ist eine Unmöglichkeit; denn jede Zahl als solche kann gemehrt werden, jeder Summe kann noch eine neue Einheit hinzugefügt werden; was aber gemehrt werden kann, ist nicht unendlich, sonst könnte das Unendliche immer und durch jede Einheit noch unendlicher werden [1]. Die Atome können darum höchstens als eine Vielheit angenommen werden, eine Vielheit von nothwendigen, absoluten, ewigen Wesen. Aber auch das widerspricht dem Denken; denn die Denknothwendigkeit weist uns zur Erklärung des All's nur auf ein nothwendiges Wesen, eine letzte Ursache hin, nicht aber auf eine Vielheit von Urprincipien [2]. Denn diese Vielheit wäre immer nur in einer bestimmten Zahl vorhanden; mit welchem Grunde aber wäre die Annahme einer bestimmten Zahl von Atomen gerechtfertigt? Warum gerade so viele, warum nicht mehr oder weniger, wenn wir einmal über die Einheit des Urgrundes hinausgehen? Gerade die Vielheit, die ihren Ausdruck in der Zahl hat, weist auf ihren geschöpflichen Charakter hin [3].

Diese Atome ferner werden als absolut und ewig ange-

---

und denken uns allen Stoff aus solchen Atomen zusammengesetzt." Büchner a. a. O. S. 21.

[1] „Der Materialismus schlägt sich mit den begrifflosesten Vorstellungen herum. Ihm ist nichts gewisser als eine anfangs- und endlose Zeit, ein endloser Raum, eine absolut unendliche Zahl der Atome. Als ob diese schlechten Unendlichkeiten, um mit Hegel zu reden, sich nicht in sich selbst widersprächen." Fr. Hoffmann, Zur Widerlegung der absoluten und bedingten Atomistik. S. 22.

[2] Ein dumpfes, schauervolles Gefühl von der Einheit der Naturgewalten, von dem geheimnißvollen Bande, das Sinnliches und Uebersinnliches verknüpft, ist allerdings selbst wilden Völkern eigen. Humboldt's Kosmos I. S. 16.

[3] Die Zahl, sagt der hl. Thomas v. Aquin, ist die Form, in der alles Creatürliche erscheint. Summ. Theol. I. Qu. VII. Art. 4 Das Unendliche ist wesentlich auch ein Einheitliches.

nommen, aber dann müßten sie auch unveränderlich sein, denn die Ewigkeit ist das Maß des Unveränderlichen, die Zeit das Maß alles Veränderlichen. Sie sind aber nicht unveränderlich, denn die wesentliche Eigenschaft aller Körper, die aus diesen Atomen hervorgegangen sein sollen, ist die Veränderlichkeit. Sie sollen unbedingt sein, aus sich und für sich bestehen; aber wie können sie dann gegenseitig sich bedingen, sich auf einander beziehen, von einander abhängig sein, woher dann die „Verwandtschaft des Stoffes" und seine schöpferische Allmacht? Sie sollen einfach sein und untheilbar, und dennoch, indem sie sich mit einander verbinden, Körper, d. i. Theilbares bilden. Sie sind bewußtlos, und doch soll aus ihnen das Bewußtsein hervorgehen; sie sind unfrei, und doch soll aus ihnen das Freie werden, Bewegung, Leben und Geist aus dem Blinden, Todten, Geistlosen[1]! Sie sollen keine bestimmten Eigenschaften haben[2] und doch von einander verschieden, und doch die Welt aus ihnen hervorgegangen sein mit der großen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ihrer Wesen! Sagt man nun, die verschiedenen Eigenschaften und Wesen werden hervorgerufen durch die verschiedene Gestaltung, Gruppirung und Verbin-

---

[1] „Schwerlich kann sich in irgend einer anderen Annahme zur Welterklärung ein solch' massenhaftes Conglomerat von Widersprüchen zusammenhäufen, als in der Lehre des Materialismus. Aus dem Unveränderlichen soll die Veränderung, aus dem Unvergänglichen die Vergänglichkeit, aus der absoluten Ruhe die Bewegung, aus dem Todten das Leben, aus dem Sinnlosen der Sinn, aus blindwirkenden Ursachen der Zweck, aus dem Verstandlosen der Verstand, aus dem Ungeistigen der Geist entspringen." Fr. Hoffmann a. a. O.

[2] „Wir denken uns allen Stoff aus solchen Atomen zusammengesetzt und durch gegenseitige An- und Abstoßung derselben existirend und seine Eigenschaften erhaltend." Büchner a. a. O. S. 21.

dung der einfachen, eigenschaftslosen Stoffe, so kehrt nur mit erneuertem Nachdruck die Frage wieder: Woher diese Verschiedenheit der Gestalt, Gruppirung, Einigung? Was hat sie so geordnet und gestaltet, und diese Ordnung zur immer bleibenden Regel und Gesetz erhoben? Haben diese die Atome sich selbst gegeben? Dann sind sie bewußte Wesen, Geist und nicht Materie. Ist aber die Verschiedenheit in der verschiedenen Anordnung gesetzt durch ein Anderes, dann sind sie auch zugleich in und mit diesen unterscheidenden Bestimmungen gesetzt, da sie ohne dieselben ja gar nicht existiren [1]. Die Schrift hat darum ein tiefes Wort gesprochen, wenn sie im Hinblick auf die bleibende Verschiedenheit, die stets sich selbst gleiche Gesetzmäßigkeit aller Wesen sagt: Gott hat Alles nach Zahl, Maß und Gewicht geordnet [2].

„Die schaffende Allmacht ist die Verwandtschaft des Stoffes." [3] Es sind demnach nach dem Geständniß des Materialismus nicht eigentlich die Stoffe als solche, durch welche Alles geworden, es ist die Beziehung der Stoffe auf einander, ohne welche nichts geworden wäre, und welche über

[1] Die reine Materie existirt nicht als solche, sie existirt nur in einer bestimmten Form (forma substantialis), welche das Wesen der Dinge constituirt und wodurch diese sich von einander unterscheiden.

[2] Weish. 11, 12. Diese Stelle nahm Richter, der Entdecker der Stöchiometrie, zum Wahlspruch.

[3] „Man sieht," hat seiner Zeit schon Cuvier (vgl. Journ. des Savants, 1863. p. 623) gesagt, „wie kindisch jene Philosophen reden, welche der Natur eine Art persönlicher Existenz geschieden vom Schöpfer zuschreiben, verschieden von den Gesetzen, die er ihr aufgeprägt hat, und den Eigenschaften und Formen, die er ihnen gegeben, und welche ihre Thätigkeit bestimmen. In dem Maße, als die Wissenschaft fortschreitet, ist sie zurückgekommen von den Trugschlüssen, die sich nothwendig ergeben, so lange man die reellen Vorgänge in bildlicher Redeweise ausdrückte."

den einzelnen Atomen als die ordnende und gestaltende Macht steht. Nicht die Atome sind demnach das letzte Princip alles Werdens, die allein wirklichen und wirksamen Ursachen; es ist vielmehr jenes Princip als die oberste Ursache und der Urgrund aller Dinge zu setzen, von dem die gegenseitige Beziehung der Atome und die darauf ruhende Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Körper ausgegangen ist. Fassen wir das Gesagte kurz mit den Worten eines neueren Schriftstellers [1] zusammen:

Alle Bedingtheit setzt eine Bedingung voraus, die als solche nothwendig unbedingt ist.

Die Atome sind gegenseitig durch einander bedingt.

Die Bedingung dieser gegenseitigen Bedingtheit kann aber nicht in ihnen selbst liegen, weil sonst das Bedingte zugleich ein Unbedingtes sein müßte.

Folglich setzt das Dasein der Atome ein Unbedingtes voraus, das als Grund ihrer Bedingtheit zugleich nothwendig der Grund ihrer Existenz ist.

So sehen wir denn, wie der Materialismus nur der gedankenlosen Oberflächlichkeit sich empfehlen kann, wie er mit jeder Behauptung in unlösbaren Widersprüchen sich verfängt. Und es ist eine bedenkliche Ausrede, wenn man sich auf „Unbegreiflichkeiten" [2] beruft; denn was sich geradezu widerspricht, das ist nicht bloß unbegreiflich, das ist undenkbar und unmöglich. Ohnehin steht es dem Materialismus

[1] Ulrici, Gott und die Natur, Leipzig 1862. S. 314. „Omne compositum," sagt der hl. Thomas (Summ. Theolog. I. Qu. III. Art. 7), „causam habet; quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa."

[2] So Büchner a. a. O. S. 132. 191. Strauß, Glaubenslehre, I. S. 685: „Gestehen wir auch hier die Unzulänglichkeit unseres Vorstellens ein."

schlecht zu, zu Unbegreiflichkeiten seine Zuflucht zu nehmen, nachdem er das Monopol der „Klarheit und Einfachheit," der „Wissenschaftlichkeit" ausschließlich für sich in Anspruch genommen.

Doch mit dem bisher Gesagten haben wir bei Weitem noch nicht alle Fehler des Systems aufgedeckt. Gehen wir deßhalb noch etwas näher auf seine Vorstellungen ein. Aus der Materie soll sich Alles entwickelt haben. Wo aber Entwickelung, da ist Bewegung. Aber die Materie als solche ist träge, d. h. sie ist indifferent für Ruhe oder Bewegung; sie bleibt in Ruhe in Ewigkeit und bewegt sich nicht, hat sie nicht zuvor den bewegenden Anstoß von außen empfangen. Ist sie aber in Bewegung gesetzt, dann bleibt sie immer in Bewegung, so lange diese nicht durch einen neuen Anstoß gehemmt wird. Eine Kugel auf noch so glatter Fläche bleibt liegen, wo sie liegt, wird sie nicht fortgestoßen; ihre rollende Bewegung ist die Wirkung des Stoßes. Ist sie aber angestoßen, so würde sie immer fortrollen, wenn nicht die Reibung an der Oberfläche ihr eine entgegengesetzte Bestimmung gäbe. Woher also die Bewegung, woher alle Entwickelung, alles Leben? „So wenig eine Kanonenkugel," sagt selbst Virchow [1], „sich durch die Kräfte, die ihr innewohnen, bewegt, und ebenso wenig die Kraft, mit der sie andere Körper trifft, eine einfache Resultante der Eigenschaften ihrer Substanz ist, so wenig die Himmelskörper sich durch sich selbst bewegen oder die Kraft ihrer Bewegung einfach aus ihrer Form und Mischung abgeleitet werden kann,

---

[1] Gesammelte Abhandlungen, 2. Aufl. 1856. Schon Bayle (Dict. crit. art. Leucippe) sagt: „L'étendue et la dureté remplissent, dans nos idées, toute la nature d'un atome. La force de se mouvoir n'y est pas comprise; c'est un objet, que nos idées trouvent étranger et extrinsèque à l'égard du corps et de l'étendue."

so wenig sind auch die Lebenserscheinungen ganz und gar aus den Eigenschaften der die einzelnen Theile zusammensetzenden Substanz zu erklären." „Dasjenige," sagt der hl. Thomas[1], „was das Erste ist, kann keineswegs etwas sein, das bloß die Möglichkeit der Bewegung in sich trägt, nicht aber wirklich in Bewegung ist; denn dann käme es zu gar keiner Bewegung, weil nur durch das, welches in sich die Bewegung hat, das die Möglichkeit der Bewegung Besitzende in die Bewegung wirklich übergeht. Jeder Körper aber hat als solcher bloß die Möglichkeit der Bewegung."

„Eine materielle Ursache," sagt darum mit Recht Maistre[2], „ist ein vollkommener Widerspruch; die Materie erhält nur Thätigkeit durch Bewegung; da nun jede Bewegung eine Wirkung ist, so kann sie nicht Ursache sein. Ueberall geht das Bewegende dem Bewegten, das Führende dem Geführten voraus. Die Materie vermag nichts, sie ist sogar nichts als der Beweis des Geistes." Die Bewegung setzt daher ein Bewegendes, dieses ein Erstbewegendes voraus, das sich selbst bewegt und nicht durch einen Anstoß von außen die Bewegung empfangen hat; es ist demnach Bewegung, Thätigkeit aus und durch sich selbst, reine Thätigkeit, reiner, absoluter Geist. Schon nach Platon[3] liegt die letzte wirkende Ursache nicht in dem Körperlichen als solchem, weil das Körperliche sich nicht aus sich selbst zu bewegen vermag. Sie liegt darum in einem seelischen Princip, als dem sich selbst Bewegenden, und darum bezeichnet er es als einen Grundirrthum, anzunehmen, daß das Körperliche früher als die Seele gewesen sei. Seele ist darum nach Platon der Anfang der Entstehung und Bewegung

---

[1] Summ. Theolog. I. Qu. III. Art. 1.

[2] A. a. O. I S. 255.

[3] De Legg. X. 892 seq. XII. 967.

aller Dinge, Urkraft aller Bewegung, Ursache aller Dinge. Wenn aber der Materialismus eine Bewegung der Materie von Ewigkeit her annimmt, ohne zu fragen, woher die Bewegung stammt [1], die Bewegung als wesentliche Eigenschaft der Materie bezeichnet, so ist dieß eine willkürliche, sich selbst widersprechende, völlig begrifflose Vorstellung; es ist die Behauptung einer ewigen Zeit und zeitlichen Ewigkeit; einer Ewigkeit, die mit jedem Tage wächst, also ewiger wird und einer Zeit, die keinen Anfang hat, d. h. die keine Zeit ist. „Man setzt," sagt selbst Virchow [2], „für die allgemeine Anziehung der Materie, die wir nicht weiter zu erklären vermögen, die Anziehungskraft oder Gravitationskraft ein, ohne daß es jedoch möglich ist zu sagen, was sie eigentlich wirkt." Und Newton [3] hat aus-

---

[1] „Die ewige Materie mußte auch einer ewigen Bewegung theilhaftig sein (?!). Darum ist die Bewegung der Materie ebenso ewig, als diese selbst. Warum dieselbe gerade zu einer bestimmten Zeit (!) jene bestimmte Art der Bewegung annahm, bleibt vorerst allerdings unserer näheren Einsicht verschlossen." Büchner a. a. O. S. 55. Ebenso oberflächlich ist es, wenn Hermann Hettner (Geschichte der englischen Literatur) meint, seit Entdeckung des Gesetzes der Gravitation durch Newton sei die Welt als ein Ganzes in sich selbst ruhend und sich selbst erhaltend, als ein Werk ewig stillwaltender Gleichmäßigkeit unabhängig von Gott zu denken, die Astronomie befreit von der Herrschaft der Theologie!!

[2] A. a. O. S. 13.

[3] Perseverabunt quidem in orbibus suis, per leges gravitatis, sed regularem orbium situm primitus acquirere per has leges minime poterunt. Philos. natur. princip. L. III. Schol. gen. „Daß der Materie die Schwerkraft angeboren, inhärirend und wesentlich sei," schrieb er an Bentley, „so daß ein Körper auf einen andern in der Ferne durch ein Vacuum wirken könne, scheint mir eine so große Ungereimtheit, daß ich glaube, Keiner, der in naturwissenschaftlichen Dingen eine hinlängliche Fähigkeit des Denkens besitzt, könne jemals dieselbe annehmen. Gravita-

drücklich ausgesprochen, „daß der Ursprung der Bewegung keineswegs aus den Gesetzen der Gravitation erklärt werden könne."

Aber es ist nicht bloß Bewegung in der Welt; die Bewegung erscheint überall mit dem Charakter der Zweckmäßigkeit; Alles, was sich bewegt, ist einem bestimmten Zwecke zugeordnet. Diese Zweckbeziehung [1] erscheint vor Allem in den organischen Körpern, vom niedersten Halme an bis zum Bau des menschlichen Leibes. Die Einrichtung eines jeden organischen Körpers ist nämlich eine solche, wie sie sein müßte, wenn es zweifellos gewiß wäre, daß sie eine die Kräfte und Gesetze der Natur vollkommen durchschauende und beherrschende Intelligenz getroffen hätte, damit ihre Endwirkung einen beabsichtigten Zweck erfülle. Und eine jede solche Verbindung von Kräften und

---

tion muß durch ein beständig nach bestimmten Gesetzen wirkendes Agens erzeugt werden." (Newton's Works ed. Morsley. 4. 1783. IV. 438). „Die Gravitation," bemerkt Kästner (höhere Mechanik, III. §. 130), „ist die Wirkung eines simultanen steten Actes in beiden Körpern, die einander anziehen. Sie ist ihrem Wesen nach keine Zweiheit, kein Dualismus, sondern ein Ergriffensein beider von einer höheren Einheit."

[1] Büchner beruft sich auf die sog. Mißgeburten als Beweis gegen die Zweckmäßigkeit in der Natur. Als ob eine durch äußere Einflüsse eingetretene Ausnahme nicht die Regel, das allgemeine Gesetz nur noch mehr bekräftigte! In dem Worte Mißgeburt ist die Zweckmäßigkeit als die Regel ausgesprochen. Dieß hat schon Thomas von Aquin (Summ. Theolog. I. Qu. CIII. Art. 5) bemerkt: Hoc ipsum, quod aliquid casuale invenitur in hujusmodi rebus, demonstrat, ea alicujus gubernationi esse subjecta. Nisi enim hujusmodi corruptibilia ab aliquo superiore gubernarentur, nihil intenderent, maxime quae non cognoscant; et sic non eveniret in eis aliquid praeter intentionem, quod facit rationem casus.

Stoffen, die in Hinsicht auf die daraus fließenden Folgen das Gepräge der Zweckmäßigkeit an sich trägt, ist nur ein besonderer Fall unter unzählig anderen möglichen Fällen, die nicht diese Endwirkung hervorgebracht hätten.

So beweist denn die innere Zweckmäßigkeit in allem Lebendigen unläugbar, daß hier eine Macht waltet vor und über den bloß bewegenden und wirkenden Kräften, welche sich diese völlig unterworfen und dienstbar gemacht hat. „In dem mikroskopischen Tropfen noch indifferenter Flüssigkeit jedes Keims wirkt ein geistiges Vorbild oder vielmehr Urbild . . . Wo daher Etwas entstehen soll — sei es Naturwerk, sei es wahrhaftes Kunstwerk — das Erste, was zu seiner Entstehung gefordert wird, und was als ein Ewiges vor allem Zeitlichen vorhanden sein muß, es wird die Idee sein, das Gesetz, welches ebenso gegeben sein muß vor jedem Wirklichwerden des Geschöpfes, wie in der Seele des Architekten der Gedanke des beabsichtigten Baues fertig geworden sein muß, bevor die Steine sich zum Gebäude fügen können . . . Die Form ist im Keime noch eine ganz indifferente, es ist eine nur mit künstlicher Verstärkung der Sehkraft zu erreichende einfache zarte Hohlkugel mit farbloser Flüssigkeit gefüllt, welche der erste Anfang aller Organismen zu sein pflegt, die wir kennen, und kein Anatom vermag solch' erstes Keimbläschen eines Vogels von dem eines Fisches, ja selbst von dem des Menschen zu unterscheiden [1]." „Die schaffende Natur," sagt Trendelenburg [2], „umschließt ihre Werkstätte so sorgsam, als wolle sie die Möglichkeit abschneiden, an eine Erklärung aus den wirkenden Ursachen zu denken. Wäre z. B. das Auge, indem es

[1] Carus, Organon der Erkenntniß der Natur und des Geistes.

[2] Logische Untersuchungen. II. S. 26. Vgl. Bemerkungen zum vierten Vortrage.

sich bildet, dem Lichte zugekehrt, so würde man zunächst vermuthen, daß sich der berührende Lichtstrahl dieses kostbare Organ zubereitete. Aber das Auge bildet sich im Dunkel des Mutterleibes, um geboren dem Lichte zu entsprechen. Ebenso ist es mit den übrigen Sinnen. Zwischen dem Lichte und dem Auge, zwischen dem Schall und dem Ohr, zwischen dem Festen und der Mechanik der Bewegungsorgane u. s. w. zeigt sich eine vorherbestimmte Harmonie. Denn ohne daß sie eine Gemeinschaft hatten, traten sie plötzlich, und zwar nicht indem sie werden, sondern nachdem sie geworden sind, in die innigste Gemeinschaft. Das Licht hat nicht das Gesicht erregt, noch der Schall das Ohr, noch das Element, in welchem sich das Geschöpf bewegen soll, die Bewegungswerkzeuge; aber die Organe sind für diese Erscheinungen da. Der Zirkel offenbart sich deutlich. Das Organ fällt mit seiner Thätigkeit unter die wirkende Ursache, aber mit seinem zweckverkündenden Bau unter das Gesetz seiner eigenen Wirkung. Das Auge sieht, aber das Sehen selbst hat das Auge gebaut. Die Füße gehen, aber das Gehen selbst hat die Gelenke der Füße gerichtet. Die Organe des Mundes sprechen, aber die Sprache selbst, die Nothwendigkeit der Gedankenäußerung, hat sich von vorneherein beweglich gebildet. Dieser Zirkel ist der Zauberkreis der einfachen Thatsache; und die prästabilirte Harmonie scheint auf eine die Glieder umfassende Macht hinzudeuten, in welcher der Gedanke das A und O ist . . . So weit der Zweck in der Welt wirklich geworden, ist der Gedanke als Grund vorangegangen." Und Burmeister[1] gesteht: „Die Gabe der Stimme zielt

[1] Geologische Bilder, I. S. 207. 214. 276. Trotz der bei Naturforschern von materialistischer Tendenz seit Epikur (Lucret. l. c. IV. 823) beliebten Läugnung der Zweckursachen drängt sich ihnen doch immer wieder ihre Anerkennung auf; im Grunde ist ja jedes Er-

auf Mittheilung ab, wenn man weiß, daß sonst in der Natur mit bestimmten Mitteln auch bestimmte Zwecke verfolgt werden."

Diese Zweckmäßigkeit tritt aber nicht bloß in dem einen oder anderen Falle auf, sie bildet die Regel, das stets Gleiches wirkende Gesetz, nach welchem sich die einzelnen Gattungen und Arten der lebenden Wesen entwickeln. Die Thier- und Pflanzenwelt ist heute noch die nämliche, wie sie Aristoteles schon beschrieben; es ist ein gemeinsamer, stets gleichbleibender Typus, eine vor allen lebenden Wesen im Geiste schon existirende und wirkende Grundgestalt, die alle Pflanzen und Thiere derselben Gattung ausprägen, es ist ein allen organischen Gebilden vorausexistirender und vorausbestimmender Gedanke, nach dem die in der Zeit erscheinenden organischen Wesen wie nach ihrem Vorbilde sich gebildet haben. Bekannt ist, daß Cuvier, auf diese Thatsachen gestützt, im Stande war, aus einem einzigen Knochen eines noch unbekannten urweltlichen Thieres den ganzen Bau desselben in seinen wesentlichen Theilen mit Sicherheit abzuleiten. „Die Zoologie," sagt er, „hat einen Grundsatz,

---

periment eine Bethätigung des Grundsatzes von den Zweckursachen, ebenso wie eine thatsächliche Anerkennung der Freiheit, mit welcher wir es wählen. Allerdings sind es nur die wirkenden Ursachen, welche die Naturwissenschaft mit ihren (empirischen) Mitteln erkennt und zu erkennen bestrebt ist. Allein weil nicht unmittelbar sinnlich erscheinend, existirt deßwegen der Zweck nicht? Wie das Naturgesetz als solches ein Gedanke ist und darum sinnlich nicht wahrnehmbar, der in den einzelnen gesetzlichen Vorgängen sich realisirt, aber durch das Denken als nothwendige Bedingung der Naturwissenschaft gewonnen wird und mit Nothwendigkeit sich uns aufdrängt, so ist der Zweck zunächst ein Unsichtbares, erscheint aber doch mittelbar in den gleichmäßig erscheinenden Wirkungen, ähnlich wie die Uebereinstimmung sämmtlicher Copien auf ein Original schließen lassen, dessen Copien sie sind.

der ihr eigenthümlich ist, und den sie bei vielen Gelegenheiten anwendet; dieß ist der Grundsatz von den Bedingungen der Existenz, gewöhnlich der Grundsatz der Endursachen genannt. Denn da nichts existiren kann, das nicht alle zu seiner Existenz nothwendigen Bedingungen in sich vereint, so müssen die verschiedenen Theile eines Wesens auf eine solche Weise gebildet und coordinirt sein, daß sie das Ganze nicht nur an und für sich, sondern auch in seiner Beziehung zu den Wesen, die es umgeben, möglich machen." Dieser Grundsatz führt nach ihm „zu allgemeinen Gesetzen, die ebenso klar abgeleitet sind, wie diejenigen, welche die Resultate einer Berechnung oder eines Experiments sind."

Aber nicht bloß in der Bildung der einzelnen Organismen offenbart sich der Gedanke; durch die ganze organische wie anorganische Schöpfung geht ein planmäßiger Fortschritt der Entwicklung [1], und weist auf ein Ziel hin, das geistige, selbstbewußte Menschenleben [2]. Es ergibt sich hieraus mit Evidenz das vorweltliche Dasein einer das ganze Universum durchdringenden, absoluten

[1] „Ein einheitlicher Plan, ein bestimmt und unverändert befolgtes Gesetz kann im Entwicklungsgange des Thierreichs nicht verkannt werden. Wir haben die älteren Formen (der thierischen Gestalten) stets als Prototypen ihrer späteren mannigfachen Nachkommen erkannt, und in dem Anpassen bestimmter Typen an äußere gegebene Verhältnisse die Abhängigkeit der thierischen Organisation von den Zeiten und Medien, in welchen sie auftrat, nachgewiesen." Burmeister a. a. O. S. 242.

[2] Ulrici a. a. O. S. 315. Dieß hatte der hl. Thomas schon längst erkannt. Er sagt (II. Dist. I. Qu. II. Art. 3): Omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis quantum potest... Et propter hoc etiam forma humana, scl. anima rationalis, dicitur finis ultimus intentus a natura inferiori.

Intelligenz, eines die Ordnung aller Wesen bestimmenden Willens, eines lebendigen, persönlichen Gottes, der vor der Welt den Plan der Welt und aller Wesen in ihr entworfen und in der Zeit durchgeführt [1] und alle Kräfte der Natur zu seiner Realisirung geleitet hat. Das Ganze, sagt schon Aristoteles, ist vor seinen Theilen. Der Materialismus ist außer Stand, die innere Zweckmäßigkeit auch nur eines einzigen organischen Körpers zu erklären, noch viel weniger

---

[1] Bezeichnend sagt in dieser Beziehung einer der größten Anatomen, Richard Owen, in seinen „Principes d'ostéologie comparée": „Wenn die Welt durch einen Geist oder eine präexistirende Intelligenz, also durch einen Gott gemacht war, so muß es auch eine Idee oder ein Muster des Universums gegeben haben, ehe dieses erschaffen war, und folglich eine Erkenntniß der Dinge vor der Existenz derselben. Jetzt beweist die Anerkennung eines idealen Typus als Basis der Organisation der Wirbelthiere, daß die Erkenntniß eines Wesens, wie der Mensch ist, schon war, ehe der Mensch auf der Erde auftrat. Die göttliche Intelligenz sah bei der Bildung des Urtypus auch alle seine Modificationen voraus. Die Idee des Urtypus offenbarte sich auf unserem Planeten lange vor der Existenz der Thierarten, bei denen wir sie jetzt entwickelt sehen." Ebenso spricht sich Elie de Beaumont aus: „Die planetarische Geschichte der thierischen Organisation liefert eine ähnliche Anschauung, wie die jetzige Entwicklungsgeschichte oder wie die zoologische Ausbildung der jetzigen Schöpfung; es existirte mithin von Uranfang ein und derselbe Organisationsplan für ein jedes Reich der Thiere, welcher jeder generellen wie speciellen Entwicklung zu Grunde liegt." Vgl. Burmeister a. a. O. II. 332. „Alle Differenzen der vorweltlichen Thiere haben eine ganz bestimmte Beziehung zu der Zeit ihrer Existenz und zu der Bildungsstufe des thierischen Organismus überhaupt. Am treffendsten bezeichnen wir diese Beziehung, wenn wir die Thierwelt der nacheinander folgenden Schöpfungsperioden als die einzelnen Entwicklungsstufen des Thierreichs auffassen. In der That entsprechen die einzelnen Urthierreiche ganz bestimmten Entwicklungsstufen der heutigen Thiere." Giebel, Tagesfragen S. 145.

aber diese stete Gleichförmigkeit der Gattungen und Arten durch alle Jahrtausende. „Die Biene," sagt Wiseman[1], „ist seit den Tagen des Aristoteles ohne Unterbrechung geschäftig in der Kunst, süßen Honig zu bereiten; die Ameise hat ihre Gänge gebaut, seit Salomon sie als Vorbild empfahl; aber seit der Zeit, da sie von dem Philosophen und dem Weisen beschrieben wurden, haben sie zuverlässig weder ein neues Organ, noch neue Kenntniß erlangt. Aegypten, welches uns, wie die gelehrte Commission französischer Naturforscher wohl bemerkt, nicht nur in seinen Bildwerken, sondern auch in den Mumien seiner Thiere ein Museum der Naturgeschichte hinterlassen hat, zeigt uns jede Gattung nach dreitausend Jahren unverändert." Woher kommt es, fragt schon Lactantius[2], daß diese zufällig zusammengewürfelten Atome die gegenwärtige Ordnung bewahrt und keine neue Combination bis jetzt versucht haben! Welche Hand hat sie gezwungen, die Ordnung der Dinge zu beobachten, die sie selbst zufällig gebildet haben; warum erzeugen sie nicht immerfort neue Wesen, andere Gattungen und Arten?

Jede Gattung, jede Art der organischen Wesen bildet ein für sich bestehendes, in sich abgeschlossenes Reich, stets sich gleichbleibend, stets nur sich selbst wiedererzeugend und fortpflanzend. Woher nun diese Millionen verschiedener und von einander unabhängiger Organismen? Sind sie zufällig aus einfachen Atomen, durch Mischung und Entmischung entstanden? Aber

---

[1] Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion. S. 114. Die weiteren Beweise, namentlich auf Grund paläontologischer Forschungen, gibt Quatrefages (Revue des deux Mondes) 1861. S. 197.

[2] Lactant. Div. Instit. Lib. II. 11.

jeder Organismus erzeugt immer und nur Seinesgleichen, nie geht Ungleichartiges durch Zeugung aus ihm hervor. Die Annahme einer sog. generatio aequivoca, d. h. die Möglichkeit der Entstehung neuer und fremder Organismen aus und in anderen ganz ungleichartigen ohne einen entsprechenden Samen oder Keim, welche in einer früheren Periode der Naturwissenschaft namentlich in Bezug auf gewisse niedere Thierklassen noch einige Wahrscheinlichkeit hatte, ist durch die neueren Untersuchungen und genaueren Forschungen als unhaltbar widerlegt und von den meisten und namhaftesten Naturforschern aufgegeben. Kein lebendiges Wesen, kein Organismus kann entstehen, ohne daß ein Same voraus existirte, in dem das Ganze potentiell, im Keime schon vorhanden ist [1]. Burmeister selbst bedauert, die Möglichkeit einer generatio aequivoca aufgeben zu müssen, Virchow [2] erklärt sie „für

[1] Omne vivum ex ovo. Und es sprach Gott: Es sprosse hervor die Erde grünendes Kraut, das Samen bringt, und fruchtbare Bäume, die Früchte bringen nach ihrer Art, deren Samen in ihnen ist auf Erden. Genes. 1, 11.

[2] Virchow hat erklärt: „Die Lehre von der Urzeugung, nach welcher lebende Wesen aus unbelebtem Stoffe ohne Vater und Mutter hervorgehen sollten, sieht sich immer mehr zurückgedrängt, und nur die allerniedrigsten pflanzlichen und thierischen Organismen geben noch die Möglichkeit, den alten Streit in unserer Zeit zu erneuern. Für alle vollkommeneren Gebilde ist die Urzeugung jetzt beseitigt; jede Pflanze hat ihren Keim, jedes Thier sein Ei oder seine Knospe, jede Zelle stammt aus einer früheren Zelle. Das Lebendige bildet eine lange Reihe ununterbrochener Generationen, wo das Kind wieder Mutter, die Wirkung wieder Ursache wird, eine zusammenhängende Kette lebender Glieder, innerhalb denen eine äußerst zusammengesetzte Bewegung in immer neuer Verjüngung und Kräftigung fortläuft. Die Pflanze erzeugt wieder Pflanzen, das Thier wieder Thiere. Aber auch die bestimmte Art der Pflanze erzeugt nur Pflanzen ihrer Art und keiner andern Art; das Thier pflanzt sich nur inner-

Hexerei und Teufelswerk," ebenso J. Müller, Cuvier [1], R. Wagner [2] u. A., so daß nur noch die „Spaziergänger" in der Naturwissenschaft, Vogt, Moleschott und Büchner, sich in dieser abenteuerlichen Meinung gefallen [3]. Spallanzani,

---

halb seiner Species fort. Der Plan der Organisation ist innerhalb der Species unveränderlich; Art läßt nicht von Art." (Bei K. Schmidt, Anthropolog. 1865. S. 174.)

[1] Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles. p. 200.

[2] „Weder die lebenden noch die früher untergegangenen Pflanzen- und Thiergeschlechter entstehen oder sind je entstanden durch eine sog. generatio aequivoca in dem Sinne, daß die ponderablen Stoffe, aus denen die Erde und ein großer Theil unseres Planetensystems zu bestehen scheint, unter dem Einflusse der Imponderabilien (Licht, Wärme, Elektricität) sich ohne weitere besondere Einflüsse hätten zu Pflanzen und Thierleibern zusammensetzen können." Der Kampf um die Seele, Göttingen 1857. S. 209. 211. Nous regardons comme définitivement condamnée la doctrine des générations spontanées. Quatrefages, Rev. d. deux Mond. 1861. p. 157.

[3] Auch Strauß (Glaubenslehre I. S. 683) glaubt an die generatio aequivoca mit Berufung auf Buffon, Needham u. A. „Es steht fest, daß theils aus unorganischen, theils aus ganz ungleichartigen organischen Stoffen unter gewissen Umständen noch immer lebendige Wesen sich bilden, in Wasseraufgüssen nicht bloß auf animalische und vegetabilische, sondern auch auf mineralische Körper die sog. Infusorien, im thierischen Leibe die Entozoen." Strauß ist hier so unendlich leichtgläubig, er, der sonst keiner noch so gültig bezeugten Thatsache glaubt. Es paßt aber diese Hypothese in das System, das den Menschen wie „den nicht selten etliche 20 Fuß langen Bandwurm" durch ungleichartige Zeugung zuerst aus der Erde erscheinen läßt. Es ist zwar eine abenteuerliche Vorstellung, gesteht Strauß ein, aber „wir können die Entstehung des menschlichen Geschlechtes nur auf diese Weise begreifen"?! Darum lieber eine Absurdität als die Schöpfung annehmen. Ueber ihn schreibt Alex. v. Humboldt in einem seiner Briefe an Varnhagen (4. Aufl. S. 117): „Was mir an Strauß gar nicht gefallen hat, ist der naturhistorische Leichtsinn, mit dem er in Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen, ja in Bildung

Ehrenberg, Schwann, Schulze, Unger, Pasteur haben bewiesen, daß eine sogenannte **generatio originaria** oder **aequivoca** in der Natur nicht vorkommt. Dagegen hat sich der alte Harvey'sche Satz: „Alles Lebendige entsteht aus einem Ei" vollkommen bewährt und nur noch physiologisch-bestimmter und schärfer dahin aussprechen lassen, daß alles Lebendige d. h. Pflanze und Thier aus einer Zelle entsteht [1]. „Die Meinung," sagt Liebig [2], „daß die Schöpfungskraft der Natur vermögend sei, aus verwitterten Gebirgsarten und faulen Pflanzenstoffen die mannigfaltigsten Pflanzen, ja selbst Thiere zu erzeugen, der Horror Vacui, der Spiritus Rector, die Annahme, daß in dem lebendigen Thierkörper Eisen und Phosphor erzeugt werde, sind nur die Folge des Mangels an Untersuchungen gewesen. Wir haben kein Recht, uns Ursachen durch die Einbildungskraft zu schaffen, wenn wir in der Auffindung derselben auf dem Wege der Forschung scheitern, und wenn wir sehen, daß die Infusorien aus Eiern entstehen, so bleibt uns nur noch zu wissen übrig, auf welchen Wegen sie sich verbreiten."

Doch der Materialismus hat einen Ausweg. „In der Urzeit der Organisation," sagt man [3], „war das Alles an-

---

des Menschen aus chaldäischem Urschlamme keine Schwierigkeit findet." Ueber Strauß vgl. auch Quenstedt a. a. S. 231.

[1] Vgl. Quenstedt, a. a. O. Schleiden, das Alter des Menschengeschlechts. 1863. S. 28. Weitere Belege bei Reusch, Bibel und Natur. 1862. S. 300 ff.

[2] Chemische Briefe, S. 20.

[3] Burmeister, Geschichte der Schöpfung. 5. Aufl. Zwingender Grund für diese seine Hypothese ist nach ihm, „weil ohne dieselbe die Entstehung der Organismen auf Erden nur durch unmittelbares Eingreifen einer höheren Macht denkbar sei" (S. 304). Wer denkt da nicht an Göthe's Wort: „Hypothesen sind Wiegenlieder, womit der Lehrer seine Schüler einlullt" (Sprüche in Prosa. III. B.

ders, und darum auch wohl der Hergang der Bildung ein anderer. Wollen wir also nicht zu Wundern oder Unbegreiflichkeiten unsere Zuflucht nehmen, so müssen wir die Entstehung der ersten organischen Geschöpfe auf der Erde durch die freie Zeugungskraft der Materie selbst einräumen, und die Gründe, warum diese Zeugungskraft jetzt nicht mehr fortdauert, aus allgemeinen Naturgesetzen, denen zufolge nur das Nothwendige, nicht das Ueberflüssige statuirt worden ist, deduciren." Man will den Unbegreiflichkeiten und Wundern entgehen, und stellt eine Hypothese auf, die rein willkürlich und von der Wissenschaft wie von der Erfahrung gänzlich verlassen ist. Warum wirkt jetzt nicht mehr diese freie Zeugungskraft der Materie? „Wie und in welcher Weise dieser Anwachs organischer Wesen vor sich ging, kann bis jetzt noch in keiner Weise mit wissenschaftlicher Bestimmtheit gesagt werden, wenn auch zu hoffen ist, daß spätere Forschungen hierüber ein genaueres Licht verbreiten werden [1]," d. h. der Materialismus ist heute noch ebenso wenig im Stande, auch nur einigermaßen seine Behauptung wissenschaftlich zu begründen, als er es war in den Tagen des Lucretius [2], dessen Anschauung schon Lactantius [3] bekämpft hat. Es

---

S. 285). „Damals wimmelte," bemerkt solchem Gebahren gegenüber ironisch Quenstedt (Sonst und Jetzt. S. 233), „aller Dreck von organischem Leben, und die Allmacht der todten Erde konnte im Schaffen gar nicht satt werden."

[1] Büchner a. a. O. S. 72.

[2] Von der Natur der Dinge. II. 824.

[3] Div. Inst. II. 11: „Warum wachsen jetzt keine Thiere mehr aus der Erde? Das war nothwendig, sagen sie, im Anfange, damit Thiere überhaupt entstehen konnten. Aber nachdem sie einmal da sind, und das Vermögen, sich fortzupflanzen, haben, hat die Erde aufgehört zu gebären, und es sind nun andere Verhältnisse eingetreten." Man sieht, es ist immer dieselbe unerwiesene Behauptung.

ist eben doch ein Wunder und ein höchstes, willkürlich ersonnenes Wunder, zu dem man flüchtet, nur um den lebendigen Gott und Schöpfer nicht annehmen zu müssen.

Aber nicht bloß unerwiesen, nicht einmal denkbar und des Widerspruches voll ist auch diese Hypothese. Was im gegenwärtigen Zustande der Natur nicht mehr möglich ist, soll in früheren Entwickelungsperioden der Erde bei „gesteigerter Intensivität der physikalisch-chemischen Processe" doch möglich gewesen sein. Diese Annahme erweist sich bei näherer Betrachtung als unmöglich. Denn wie R. Wagner mit vollem Rechte bemerkt, widerspricht ihr die einfache Thatsache, daß jede Steigerung der physikalisch-chemischen Processe, jede Erhöhung von Licht, Wärme, Elektricität u. s. w. über das gegenwärtig geordnete Maß ihrer Wirksamkeit hinaus, weit entfernt den Lebensproceß zu kräftigen, ihn vielmehr schwächt, und bis zu einem gewissen Grade getrieben, die Organisation zerstört. Es ist darum ein offenbarer Widerspruch, was den Organismus schädigt und vernichtet, für die Ursache seiner Entstehung zu erklären [1]. „Ueber den Urzustand in der Schi-

[1] Hiemit fallen auch von selbst alle absurden Hypothesen über die Entstehung des Menschen, den Oken (Entstehung des ersten Menschen, Isis 1819) aus dem Urschleim in Gestalt eines zweijährigen Kindes, Reichenbach, Büchner, Vogt aus einem Affen oder „beliebigen anderen Thiere" hervorgehen lassen (a. a. O. S. 82). Hiemit fällt auch die Grundvoraussetzung, auf der alle Einwendungen gegen die specifische Einheit des Menschengeschlechtes ruhen. Selbst Burmeister (Geolog. Bilder. I. Thl.) sagt: „Wäre die Farbe des Negers von so großer Bedeutung, daß der Neger und Europäer zwei verschiedene Arten des Menschengeschlechtes im Sinne der Naturforschung ausmachen sollten, so müßten sie in allen ihren Körpertheilen einen ebenso constanten Unterschied besitzen, wie in der Farbe, und dieß ist nicht der Fall. Zwar finden sich differenzirende Nuancen an jedem Gliede des Negers und Europäers, aber es ist eben nur ein Mehr oder Weniger,

pfungsperiode hinauszugehen," sagt daher mit Recht Bischof [1], „kann nicht der Zweck der Geologie sein. Die Geologie nimmt die Erde als etwas Gegebenes, ohne sich darum zu kümmern, wie sie geworden ist. Warum sollten wir uns auch auf ein Feld wagen, wo alles Thatsächliche aufhört, da schon innerhalb der uns gesteckten Grenzen die Erklärungen so oft hypothetisch werden? . . . In allen unsern Forschungen, wenn wir sie auch noch so weit verfolgen können, kommen wir endlich auf ein Glied, über das wir nicht hinaus können. Wie die ersten Pflanzen auf Erden gekommen sind, ist uns (dem Naturforscher) ebenso unbekannt wie der Uranfang der Dinge."

Neuestens hat Darwin [2] die Möglichkeit ausgesprochen, daß die mannigfaltigen Thier- und Pflanzenformen von höchstens acht bis zehn Voreltern, ja daß alle Thiere und Pflanzen trotz der unendlichen Verschiedenheit der Gattungen, Arten und Unterarten in gemeinsamer Abstammung von Einem Urexemplar entstanden sein könnten. Allein ihr widersprechen durchweg die bisherigen Resultate der paläontologischen Forschung; paläontologisch lassen sich nicht nur keine Uebergänge im

---

nicht ein Entweder-Oder; und das muß eintreten, wenn zwei Naturkörper als Arten verschieden sein sollen. Wie ganz anders verhalten sich in dieser Beziehung Pferd und Esel, oder Rind und Büffel zu einander! Hier ist jeder einzelne Knochen, ja jede Muskel verschieden; eine Verschiedenheit, welche so durchgreifend ist, daß das geübte Auge gleich erkennen kann, ob der einzelne vorliegende Knochen vom Pferde oder Esel, Rinde oder Büffel herrührt." Ebenso A. v. Humboldt, Kosmos. II. S. 379.

[1] Lehrbuch der chem. und physik. Geologie. I. S. 3. II. S. 101.

[2] On the Origin of Species by means of Natural Selection; deutsch von Bronn, Stuttgart 1860. Darwin läßt jedoch die ersten Arten von Wesen durch eine Schöpfung Gottes in's Dasein treten und vertheidigt die generatio aequivoca keineswegs (S. 497 der deutschen Uebersetzung). Vgl. Bemerkungen zum vierten Vortrag.

Sinne Darwin's nachweisen, sondern es steht auch fest, daß in den ältesten Schichten der Erde bereits die fünf Hauptgattungen der Thiere in festgestellter Verschiedenheit sich vorfinden. „Die Augen der Trilobiten," sagt Buckland[1], „haben die nämliche Beschaffenheit, wie jene der Krustenthiere und Insekten unserer Tage. Diese Organe haben demnach nicht eine Reihe von Veränderungen durchlaufen, von den einfachsten bis zu den complicirtesten Formen, sie sind vielmehr von Anfang an auf höchst vollkommene Weise construirt, in vollkommener Harmonie wurden sie geschaffen mit der Bestimmung dieser Thierklasse, wie sie uns gegenwärtig erscheint. Sodann erscheint in der Organisation der fossilen Fische das gerade Gegentheil dieser Uebergangstheorie. Wir finden nämlich in jenen entfernten Zeiträumen Arten, welche verschiedene organische Charaktere trugen, die jetzt verschiedene Familien unter sich getheilt tragen. Es hat demnach die Schöpfung die vollkommeneren Formen zum Ausgangspunkt."

Ebenso spricht gegen diese Hypothese, daß die Bastarde von einigermaßen scharf geschiedenen Arten gar nicht oder doch nicht fortgesetzt fruchtbar sich vermehren können, sondern entweder in die eine von beiden Arten zurückfallen oder an Unfruchtbarkeit zu Grunde gehen. Die Frage bleibt: Ist die Unveränderlichkeit der Grundverhältnisse Grundgesetz der Naturerscheinungen, so ist der Fortschritt von einer Daseinsstufe zur andern — Mineral, Pflanze, Thier — unmöglich; ist aber der Fortschritt, nach Darwin, das Grundgesetz, so ist die Festigkeit der aus ihm hervorgehenden Ordnungen unerklärbar. Woher die Bewegung und Entwicklung, wo

---

[1] Die Mineralogie und Geologie in ihrer Beziehung zur natürlichen Theologie. I. Bd. Vgl. Waterkeyn, De la Géologie et de ses rapports avec les vérités révelées. Louvain 1841. p. 53 suiv.

sie vorher nicht war, wo ist die Gewalt, die der Bewegung Halt gebietet und sie in bestimmte Schranken bannt? [1]

Und darum bleibt für dieses Universum und die Wesen alle, die es beleben, nur eine Entstehungsweise denkbar, nachdem auch die letzte Wendung des Materialismus [2], welche die Ewigkeit aller Himmelskörper, sowie der Erde, aller Krystalle, Pflanzen, Thiere und Menschenarten postulirt, als das Geständniß der völligen Rathlosigkeit betrachtet werden muß [3]. Das ist die Schöpfung durch Gott, der die Materie durch sein allmächtiges „Es werde" aus dem Nichts hervor-

---

[1] Deutinger, Renan und das Wunder. 1864. K. V.

[2] So Czolbe, Neue Darstellung des Sensualismus. S. 170. 171. 178. Nach ihm kann man sich von einem ersten Ursprunge organischer Formen ebenso wenig als von jenem der Krystalle einen Begriff machen, nicht begreifen, was die form- und planlosen Kräfte nöthigen könnte, die Grundstoffe in die Formen der Organismen zusammenzufügen, vermag man nirgends einen Uebergang der Thierheit zur Menschheit nachzuweisen. Er behauptet demnach das gerade Gegentheil der Metamorphosen-Theorie Vogt's, Büchner's u. A., die allmählich das Höhere aus dem Niederen hervorgehen lassen. Nach ihm hat darum, da ein anderer Ausweg sich nicht bietet, Alles schon von Ewigkeit her existirt, jede Gattung und Art bis zur niedersten Form des Krystalls, und wird immer existiren. Der Materialismus hätte offenbarer seinen totalen Bankerott nicht erklären können, als es hier geschieht.

[3] Virchow (a. a. O. S. 24) sagt von dieser Hypothese Czolbe's: „Man muß den Thatsachen um einer willkürlichen Consequenz willen große Gewalt anthun, wenn man die trostlose Lehre von dem ewigen Kreislauf der Erscheinungen in einer von Ewigkeit her bestehenden Begrenzung der Formen annehmen kann. Führt der Sensualismus wirklich zu solchen Resultaten, so sagen wir ihm freudig Lebewohl." — Er selbst aber weiß keine andere Erklärung für den Ursprung des Lebens auf Erden, als „eine eigenthümliche Anordnung natürlicher Verhältnisse, ein ungewöhnliches, nur zu gewissen Zeiten eintretendes Zusammenwirken der gewöhnlichen Stoffe, eine besondere Art der Mechanik!!"

gerufen und ihre tausendfach verschiedenen Formen und Gestaltungen, der allen Organismen von der niedersten Pflanze an durch das ganze Thierreich hindurch ein Lebensprincip, die Seele, mitgetheilt, die dann auf dem Wege der Zeugung sich fortpflanzen. Die Lösung des Räthsels ihres Daseins gibt das tiefsinnige Wort der Schrift: Und es sprach Gott: Es sprosse hervor die Erde grünendes Kraut, das Samen trägt nach seiner Art, und fruchtbare Bäume, deren Samen in ihnen ist nach ihrer Art. . . Es machte Gott die Thiere der Erde nach ihren Arten, das Vieh nach seinen Arten und jedes Gewürm am Boden nach seinen Arten. Und es schuf Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde, als Mann und Weib erschuf er ihn [1].

Bemerkungen zum vierten Vortrag.

Ueber das Wesen des Organismus, die Zweckbeziehung, die in jedem Organismus sich offenbart, und darum auf eine Intelligenz hinweist, sagt Snell [2]:

„Es gibt Ansichten, die vielfach dadurch widerlegt sind, daß man die betreffende Sache in's Auge faßt, und ihren unmittelbaren Inhalt darlegt. Daß der Organismus seine allgemeine Form erhält, während innerhalb dieser stehenden Form der Stoff immerfort wechselt und fließt; daß er trotz allem Verkehr und Austausch mit der Außenwelt sich

---

[1] Genes. 1, 13 ff. „Ein unlösbares Räthsel," sagt selbst Bernhard Cotta, „bei dem wir nur an die unerforschliche Macht eines Schöpfers appelliren können, ist ebenso, wie der erste Ursprung der Erdmasse, auch die Entstehung organischer Wesen."

[2] Die Streitfrage des Materialismus. S. 14.

selbst gleichbleibt und sich selbst erhält nicht bloß als Individuum, sondern auch als Gattung, als Allgemeines, und einen Proceß des Allgemeinen, den Gattungsproceß in sich schließt; daß er nicht bloß seine fertig gebildeten Organe gebraucht wie die Theile einer Maschine, sondern daß er diese Organe selbst erst bildet, daß er in diesem Sinne sich selbst vorausgeht, sich selbst Ursache und Wirkung, causa sui ist, und dieß nicht bloß in seinem Entstehen und seiner Bildung, sondern auch in seinem Bestand in jeder willkürlichen und unwillkürlichen, äußeren und inneren Bewegung; daß die Producte seines Lebens zugleich die Factoren desselben sind; daß die Mittel zu Zwecken und die Zwecke zu Mitteln werden; daß jeder Theil nur durch das Ganze besteht und folglich jeder Theil durch jeden — dieß Alles hat nicht bloß gar nichts Analoges in der unorganischen Natur, sondern ist in jeder Beziehung das gerade Gegentheil derselben. Daß die Begriffe des Allgemeinen und Einzelnen, der Ursache und Wirkung, der Selbstgleichheit und der Veränderung, der Mittel und des Zweckes, welche in der unorganischen Natur auseinander fallen und sich ausschließen, in der organischen Natur ineinander überfließen, bildet einen Gegensatz von der durchgreifendsten Bedeutung." —

„Ist die Chemie schöpferisch, und inwiefern ist sie schöpferisch? Das ist hier die ganze Frage," sagt Eckstein [1]. „Eine erste Antwort auf diese Frage scheint mir folgende zu sein. Freilich hat die Natur ihr Laboratorium. Hat aber dieses Laboratorium die geringste Analogie mit dem des Chemikers? Freilich besitzt sie cylinderartige Röhren und Gefäße, die feinsten wie die derbsten Werkzeuge; freilich eignen ihr geheime Herde und Kochungen aller Art. Sind es

---

[1] Geschichtliches über die Askesis der alten heidnischen und der alten jüdischen Welt. Freiburg, Herder. 1862. S. 22 ff.

aber die Präparate des Chemikers, welche dieser der Natur gewissermaßen abgehorcht, gewissermaßen nachgebildet hätte, so daß er in seinem Laboratorium sich der Natur im Kleinen substituirte? Und dann bemerkt er auch Folgendes nicht. Gesetzt, es sei ein verwandtes Laboratorium, so bricht der Chemiker die Analogie dort ab, wo er sie fortsetzen sollte, damit der Vergleich passe. Er ist der Handelnde im Laboratorium, und die Stoffe mischen und entmischen sich, bilden sich unter der Thätigkeit seiner Leitung. Wo ist aber der Chemiker im Laboratorium der Natur? Was ihn zu Gott führen sollte, das führt ihn, ohne Consequenz, von Gott ab.

Wie der Chemiker, wie der ihm verwandte Physiker sich auch anstellen mögen, wie sie auch aus der mechanischen Weltordnung, vermittelst des Laboratoriums der Natur, ein massenhaftes Universum herauszubilden sich anmaßen mögen, sie kommen auf ein Undenkbares. Es ist dieses eine Mathesis ohne einen Mathematicus, eine Naturmathesis, eine fatalistische Mathesis d. i. eine gedankenlose Mathesis. Solches widerspricht der Idee aller Mathesis ganz und gar. Es bildet diese überall den Zusammenhang in den Mischungen und Entmischungen aller chemischen Grundstoffe, aller chemischen Atome. Ueberall ist die Proportion, Regel, Maß; überall Verhältniß von Gewicht im Einklang von Raum und Zeit. Ueberall waltet eine mathematische Construction, zugleich ein ideales und ein reales mathematisches Verhältniß. Diese Ordnung hätte zum Princip den Fatalismus? Sie besäße also die Natur der Blindheit selbst? Freilich kann ich nicht den göttlichen Geist in seiner Allmacht umfassen; im Lichte der Allmacht besehen bin ich die Unmacht selbst. Aber denken kann ich sie, in dem Gedanken kann ich sie verstehen. Wie sollte ich aber ein Dunkel begreifen können, welches die vollendete

Geistlosigkeit wäre, und das vollendet Geistige doch absolut in sich enthalten müßte, damit ich zum Verständniß einer ihr natürlich inhärenten Mathesis gelangen könnte? Hier erscheint das vollkommen Gedankenlose.

Weiterhin erhebt sich die zweite Unbegreiflichkeit, das Wunder aller Wunder, welches man mir zumuthet. Zuerst war es die Steigerung des chemischen Processes, die höhere Entladung elektrisch-magnetischer Kräfte, welche die Massenbildungen durch fatalistische Mathesis erklären soll. Das vollkommen Unlebendige, die Weltkörper, die Massen, ausgestattet mit der allervollendetsten Mechanik, sollte sie ohne den vollendeten Mechanicus aufhellen, ohne den Weltbaumeister. Dann aber soll weiterhin das Lebendige aus dem Leblosen hervortreten, also gerade so wie das Mathematische, wie das Mechanische, wie alle mögliche Weisheit in Zahlen und Proportionen aus dem Unmathematischen, aus dem Unmechanischen, aus dem Unweisen hervorgetreten war. Ich sage mit Recht: Wunder über Wunder! —

Drei Wunder im Grund: 1) Weltmechanik und Weltbewegung, aus einer blinden, gedankenlosen, fatalistischen Mathesis hervorgegangen, also einer Mathesis, welche ihrer eigensten Natur, ihrer ganzen Idee widerspricht; 2) der Organismus lebendiger Keime der Pflanzenwelt, lebendiger Samen der Thierwelt, ein Werk der leblosen Weltkräfte, der leblosen Weltstoffe; 3) endlich, als Krone aller Unmöglichkeiten, die menschliche Seele, der menschliche Geist; die dem Menschen als Anschauung des Kosmos eingeborene, als Production der Weltanschauung aus ihm allmählich reifend hervorgegangene Sprache; das Gewissen, die ethische Person, das Selbstbewußtsein, das Ich. Diese Seele, dieser Geist, dieses Wort als Wissensursprung des Begriffenen und Angeschauten, dieses Ich, dieses Bewußtsein, das Centrum menschlicher Einheit und Vollständigkeit —

alles das ein physisch-chemischer Proceß! Vielleicht auch die gesammte Gedankenproduction, die gesammte Gefühlsproduction eine stets fortwährende Entwicklung chemisch-elektrischer Batterien in der thätigen Hirnmasse, die Erfahrungen in Welt und Mensch, in Natur und Staat ein Magazin, in welchem die Jahrtausende lang sich fortzeugenden Entladungen solcher Batterien aufgespeichert wurden! Wahrlich, dazu gehört eine ganz andere Art von handfestem Glauben, als der ist, welchen in uns das Gewissen von der Urzeit an proclamirt, Tradition, Religion und Sitte von der Urzeit an entwickeln." —

Schon Cuvier [1] stellte, dem Vorgänger Darwin's, Lamarck gegenüber, die Frage, welche seine Hypothese stürzt: Si toutes les espèces descendent d'autres espèces antérieures par de transitions graduelles presque insensibles, comment se fait-il que nous ne trouvons pas partout d'innombrables formes transitoires? Agassiz mit Owen haben nachgewiesen, daß nicht nur im Vergleich zu den paläontologischen Gattungen und Arten, sondern auch unter den jetzt lebenden Familien, Sippen und Species der Pflanzen und Thiere ein planmäßiger Fortschritt vom Niederen zum Höheren sich zeigt, der im Menschen seinen Abschluß gewinnt. Elie de Beaumont zeigt, daß das Erscheinen der einzelnen Organisationstypen in den verschiedenen geologischen Formationen eine analoge, vom Niederen zum Höheren fortschreitende Reihefolge bietet, wie sie in der heutigen Schöpfung dargestellt ist, daß also von Uranfang ein und derselbe Organisationsplan existirte [2]. Agassiz [3]

---

[1] Journ. d. Sav. 1863. p. 700.

[2] Vgl. C. Schmidt, Anthropologie, 1865. S. 177.

[3] Contributions to the natur. histor. of North America. Vol. III.

sagt darum von Darwin's Hypothese: I shall consider the transmutations-theory as a scientific mistake, untrue in its facts, unscientific in its method and mischievous in its tendency. „Gibt es," sagt R. Wagner, „einen Complex von Individuen, welche durch den Zeugungsproceß historisch verbunden sind, welche trotz des Wechsels ihrer äußeren Formen und inneren Organisation niemals in andere Formen eines anderen Kreises übergehen, und häufig das Bestreben haben, zur Stammform zurückzukehren, dann ist die Art keine bloß durch äußere Merkmale verbundene Zahl von Individuen, kein bloßer im Sinne zoologischer Systematiker erfundener abstracter Begriff, sondern ein realer, historisch abgeschlossener Formenkreis. Nach Lamarck-Darwin sind es die alleräußerlichsten, zufälligsten Formverschiedenheiten, welche sich forterben und fixiren sollen. Ein genaues physiologisches Studium der Zeugungs- und Vererbungserscheinungen zeigt das gerade Gegentheil. Jene erben sich kaum und am wenigsten fort."

Darwin hat, wie Flourens[1] in seiner eingehenden Besprechung bemerkt, vergessen, daß die Welt ein Kosmos ist, nach seiner Hypothese aber ein Chaos wäre, hat ferner, wie einer unserer berühmtesten Aerzte und Naturforscher in einem Gespräche mit dem Verfasser hervorhob, übersehen, daß in der Natur ein Reichthum von Mitteln, Formen und Bildungen ausgegossen ist. Sehr gut sagt ein hochgeachteter Naturforscher in den Blättern für literarische Unterhaltung[2]:

---

[1] Journ. d. Sav. 1863. p. 621 ff. Eine ausführliche Darstellung der Gründe für und gegen Darwin in den Abhandl. des zoolog.-mineralog. Vereins zu Regensburg, 1864. 9. Hft. Sitzungsberichte der bayr. Akadem. der Wissensch. 1861. B. I. Hft. 3. Reusch, Bibel u. Natur S. 359 ff. Verhandl. der Versammlung deutscher Naturforscher i. J. 1863.

[2] Jahrg. 1864. Nr. 34.

„Hätten wir nur eine Ahnung von der Möglichkeit, wie „im Kampfe um's Dasein" der Affe plötzlich oder allmählich articulirt zu reden angefangen habe, wie der Begriff von Eigenthum, Recht, Sitte, die keiner Nation fehlen, sich in ihm entwickelt haben können; und ferner, weßhalb, während ein gewisser Theil der Affen sich zu Menschen entwickelte, ein anderer Theil auf der Stufe des Affenthums zurückgeblieben sei und seit Jahrtausenden keinen Schritt zum Menschenthum vorwärts gemacht habe." Darwin hat ein Verdienst, aber mehr negativer und kritischer Art. Er warnt vor kritikloser Vervielfältigung der Species, leitet eine theilweise Vereinfachung derselben ein und lehrt auch für die Zukunft unnöthigen Vermehrungen derselben vorzubeugen. Die ungeheure Lücke aber, die in seinem Systeme zurückbleibt, besteht in der Ungereimtheit, die uns nöthigen will, das ursprünglich und am Anfang durchaus Vernunftlose, Blindwirkende, in seinen sichtbar gewordenen Wirkungen und bleibenden Erfolgen als die weiseste Harmonie, als den vernunftvollsten Zusammenhang wieder zu finden [1]. —

Der moderne Materialismus bezeichnet seine Weltanschauung als „die eben so einfachen als unvermeidlichen Consequenzen einer vorurtheilslosen, empirisch-philosophischen Naturbetrachtung" [2]. Aber schon Linné [3] sagt im Eingange seines „System der Natur": Deum sempiternum, immensum, omniscium, omnipotentem expergefactus a tergo transeuntem vidi et obstupui. Merkwürdig ist sein Testament an seinen Sohn: Nemesis divina, eine religiös-moralische Abhandlung, welche beginnt: Innocue vivito, numen

---

[1] Vgl. Fichte, Zeitschr. für Philos. 1865. S. 250.

[2] Büchner, Kraft und Stoff, Vorw.

[3] Rev. d. deux Mond. 1861. p. 179.

adest. Vernehmen wir die Worte eines denkenden Naturkundigen über den Einfluß der Naturwissenschaft auf die religiöse Gesinnung. „Wir wollen nicht läugnen," sagt Passavant[1], „daß ein einseitiges Studium der Natur leicht zum Naturalismus und Determinismus verleiten kann, weil die Natur, allein betrachtet, vorzugsweise das Gesetz der Nothwendigkeit offenbart. Große Naturforscher hatten daher nicht selten das Bedürfniß, sich in einer entgegengesetzten Richtung des Geistes zu ergänzen. So las Cuvier täglich die alten Classiker, und Werner, der Altmeister in der Geologie, beschäftigte sich in den späteren Jahren vorzugsweise mit vergleichender Sprachkunde. Fragen wir, wie die großen Meister, welche die Naturwissenschaften am meisten auf ihren jetzigen Höhepunkt gebracht, über die große, dem Menschen wichtigste Frage — den Zweck und die höhere Natur des Menschen — gedacht haben.

Copernicus, der Gründer der neueren Astronomie, setzte sich selbst eine Grabschrift, worin sich die Demuth des großen Entdeckers merklich verschieden von dem Selbstbewußtsein mancher Epigonen ausspricht[2]. Kepler, der große Denker und der große Mensch, vor dem sich jeder Naturforscher gern beugen wird, der die Bahnen der Planeten zuerst erkannte, schrieb, nachdem er sein Werk von der Harmonie der Welten vollendet, am Ende dieses Buches: „Ich danke dir, mein Schöpfer und mein Herr, daß du mir diese Freuden an deiner Schöpfung, dieß Entzücken über die Werke deiner Hände

---

[1] Vermischte Aufsätze, S. 98 ff.

[2] Sie lautet:

Non parem Pauli gratiam requiro,
Veniam Petri neque posco, sed quam
In crucis ligno dederas latroni,
Sedulus oro.

geschenkt hast. Ich habe die Herrlichkeit deiner Werke den Menschen kundgethan, so weit mein endlicher Geist deine Unendlichkeit zu fassen vermochte. Wo ich etwas gesagt, das Deiner unwürdig ist, oder nachgetrachtet haben sollte der eigenen Ehre, das vergib mir gnädiglich"; und an einem anderen Orte: „Der Tag ist nahe, wo man die reine Wahrheit im Buche der Natur wie in der heil. Schrift erkennen und über die Harmonie beider Offenbarungen sich freuen wird." Wie er die Unabhängigkeit des Geistes von der materiellen Natur ansah, davon zeugt auch seine von ihm verfaßte Grabschrift:

Mensus eram coelos, nunc terrae metior umbras;
Mens coelestis erat, corporis umbra jacet.

Newton's streng christliche Grundsätze sind bekannt. Um von Neueren (nicht von Lebenden) zu reden, so spricht Humphry Davy in den „letzten Tagen eines Naturforschers"[1] seinen Glauben an die Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele an vielen Stellen aus, wovon wir nur eine anführen: „Der Einfluß der Religion überlebt alle irdischen Freuden, er nimmt zu an Kraft, während die Organe altern und der Körper seiner Auflösung entgegengeht; sie gleicht dem hellen Abendsterne am Horizont des Lebens, der, wie wir sicher sind, in einer andern Zeit Morgenstern wird, und seine Strahlen durch Schatten und Dunkel des Todes sendet" (S. 240). Bezüglich des Materialismus sagt er: „Die Lehre der Materialisten war für mich auch in der Jugend eine kalte, schwere, trübe, unerträgliche Lehre, die mir nothwendig auf den Atheismus hinzugehen schien. Wenn ich in den anatomischen Sälen mit Ekel das System der Physiologen entwickeln hörte, wie sich die Materie allmählich anhäufe und mit Irritabilität begabt werde, wie sie zur Sensibilität reife,

---

[1] Uebersetzt von K. F. P. von Martius, Bamberg, 1833.

durch die inhärirenden Kräfte die nothwendigen Organe erhalte und endlich zu einer intelligenten Natur sich erhebe, da brachte ein Gang in die grünen Fluren, in die Wälder, dem Strome entlang, meine Gefühle von der Natur zu Gott zurück; ich sah in allen Kräften der Materie die Werkzeuge der Gottheit.... Der wahre Chemiker sieht Gott in allen den mannigfaltigen Formen der äußeren Welt.... In der Betrachtung der Mannigfaltigkeit und Schönheit um ihn her wird er dann immer hinweisen auf jene unendliche Weisheit, deren Wohlwollen ihm vergönnt hat, sich des Wissens zu erfreuen. Indem er weiser wird, wird er stets auch besser werden, er wird zugleich auf der Stufenleiter der Intelligenz und der Sittlichkeit aufsteigen, sein gestählter Scharfsinn wird einem erhöhten Glauben dienen, und in dem Verhältnisse, als der Schleier dünner wird, durch welchen er die Ursachen der Dinge erblickt, wird er mehr und mehr den Glanz des göttlichen Lichtes bewundern, das sich ihm sichtbar gemacht hat."

Oerstedt, welcher durch seine Entdeckung des Verhältnisses des Magnetismus zur Elektricität (1820) einen neuen Blick in den Zusammenhang der Weltkräfte gethan, sagt in seinem „Geist der Natur": „Es liegt im Wesen der Forschung, das Ewige in den Dingen zu suchen"; und er sucht zu zeigen, „wie das eigene Wesen der Wissenschaft fordere, daß ihre Cultur sich zur Religion entwickele." In einer Rede sagt er: „Ein unsterblicher Nachruhm ist ein großer Gedanke, ist des Schweißes der Edlen werth. Wenn aber die Unsterblichkeit des Namens nicht von einer höheren Unsterblichkeitshoffnung getragen würde, wenn sie nicht ein irdischer Wiederschein eines ewigen Lebens wäre, was wäre sie dann anders als ein leeres Luftgebilde, ein Schatten, der von keinem Körper käme, ein Regenbogen ohne Verheißung,

welcher durch die Tropfen irdischer Materie uns keinen Glanz eines höheren Lichtes zeigte?“ [1]

Es ließen sich noch viele Beispiele von bedeutenden Naturforschern anführen, die von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes fest überzeugt waren. Ampère hatte eine feste religiöse Ueberzeugung und sprach sich oft darüber aus. Als ihm 1836 auf seinem Sterbebette ein Freund eine Stelle aus der Nachfolge Christi vorlesen wollte, sagte er: er wisse das Buch auswendig. Dieß waren seine letzten Worte. So erzählt Arago in seinen hinterlassenen Schriften. Kielmeyer drückte in dem letzten Gespräche, das er mit Passavant hatte, seine Ansicht über die unzerstörbare Natur des menschlichen Geistes so aus: „Es geht beim Menschen Vieles, und schon im Alter (auf sich zeigend) verloren; aber Alles, was dem menschlichen Geiste wesentlich angehört, ist auch wieder erweckbar.“

---

[1] I. S. 335.

Fünfter Vortrag.

Der Pantheismus.

Verhältniß des Materialismus zum Pantheismus. — Die Alleinslehre, das Wesen des Pantheismus. — Die weltlichen Dinge sind nicht bloß Erscheinungen eines Wesens, sondern verschiedene Wesen. — Aus der Summe des Endlichen entsteht nie ein Unendliches; aus dem Nothwendigen und Bewußtlosen nie das Freie und Bewußte. — Der Pantheismus erklärt nicht die Individuation der Wesen. — Der Pantheismus widerstreitet den Thatsachen des Bewußtseins: er läugnet die Freiheit, Verdienst und Schuld, hebt auf den Unterschied von Gut und Bös; die sittlichen Folgen dieses Systems. — Die Forderung der absoluten Wissenschaft widerstreitet der Natur des menschlichen Geistes: ursprünglicher Gegensatz zwischen Denken und Sein; es gibt keine absolute Vernunft im Sinne des Pantheismus. — Falsch die Bestimmung der Substanz und des Unendlichen; das Endliche ist keine Grenze für das Unendliche. — Die biblische Lehre von der Schöpfung enthält die einzig mögliche Lösung des Weltproblems. — Bemerkungen.

Der Materialismus bildet die eine Form, in der die Abkehr des menschlichen Denkens von Gott einen scheinbar wissenschaftlichen und systematischen Ausdruck sucht. Die materialistischen Grundgedanken bilden das erste Blatt in den Annalen der menschlichen Verirrungen; der practische Materialismus, welcher den materiellen Genuß und die materielle Gewalt für die höchsten und einzigen Mächte des Lebens erklärt, ist der fruchtbare Boden, aus dem die Lehre

immer von Neuem hervorwächst, und der in der Theorie seine Ergänzung sucht, die wissenschaftliche Formel und Rechtfertigung seines Strebens. Darum ist der Materialismus in jeder Epoche der Geschichte mehr oder minder offen immer wieder emporgetaucht, und tritt gerade in der Gegenwart mit einer Rohheit und Siegesgewißheit hervor, wie dieß kaum in früheren Jahrhunderten je der Fall war.

Indem wir aber den Materialismus geprüft, haben wir uns zum Theil auch schon den Weg gebahnt zur Beurtheilung des Pantheismus. Denn, wenngleich im Princip verschieden, trifft er doch in seiner practischen Nutzanwendung und seinem Einfluß auf die große Menge vielfach mit den Resultaten des Materialismus zusammen; ja der Pantheismus selbst ist zumeist nur ein Uebergangszustand, der entweder zum Theismus, der Annahme einer persönlichen, von der Welt als ihrer Schöpfung verschiedenen Gottheit, oder mit nothwendiger Consequenz in den Sumpf des Materialismus führt. Die Geschichte der neuesten pantheistischen Schulen, namentlich des Hegel'schen Systems, hat zur Genüge diese Thatsache festgestellt [1].

Zur größeren Uebersichtlichkeit betrachten wir den Pantheismus in zweifacher Beziehung. Der Pantheismus ist falsch an sich, er ist falsch in seinen Voraussetzungen und Beweisen.

---

[1] Das letzte Glied in der consequenten Entwickelung der pantheistischen Theorie seit Spinoza, dem Vater des modernen Pantheismus, bildet Feuerbach, der Begründer des modernen Materialismus. „Gott," spricht er einmal, „war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch ist mein dritter und letzter Gedanke." Seine Anthropologie ist aber, näher betrachtet, eben nur Zoologie und nackter Materialismus, dessen Keim in der pantheistischen Lehre von dem mit blinder Nothwendigkeit wirkenden Naturgeist und dem ewigen Weltstoff schon gegeben ist.

Der Pantheismus ist falsch an sich. Was ist der Pantheismus? Der Pantheismus, wie wir schon gesehen, geht aus, im Gegensatze zum Materialismus, von der Einheit eines letzten obersten Princips, das den alleinigen Erklärungsgrund für das Dasein der Dinge bildet. Dieser letzte, tiefste Grund alles Werdens ist unendlich, aus ihm ist Alles hervorgegangen, was da in den Reichen der Natur und des Geistes lebt und sich bewegt. Bis hieher hält er einen gemeinsamen Grundgedanken mit der christlichen Weltanschauung fest. Aber nun beginnt der Gegensatz. Während nach der Lehre des Theismus dieses Eine, unendliche Wesen, nicht bloß Grund alles Daseins, sondern auch dessen schöpferische Ursache ist, nicht bloß in der Welt durch sein Wesen, seine Macht und Gegenwart, sondern auch vor und über der Welt, seiner Schöpfung, existirt, der lebendige, selbstbewußte, freie, persönliche Gott, — ist dieß die gemeinsame Annahme des Pantheismus in seinen verschiedenen Phasen und Formen, daß er diesen letzten Grund aller Dinge in die Dinge selbst hineinlegt, als das Eine gemeinsame Sein, das Absolute, das, nicht wesenhaft von den Dingen selbst geschieden, in den Dingen zur Erscheinung und Verwirklichung kommt, demnach zu ihnen sich verhält nicht wie Ursache zur Wirkung, sondern wie die Substanz zu ihren Accidentien[1]. Darum

---

[1] Deus est causa rerum immanens, non transiens, sagt Spinoza (Ethic. I. p. 18). Er unterscheidet den Grund der Erscheinungen, die gebärende Natur (natura naturans) von den Erscheinungen, die dieser wirkt, geborne Natur (natura naturata). Der Dichter läßt die Gottheit des Pantheismus sprechen:

In Lebensfluthen,
Im Thatensturme
Wall' ich auf und ab,

ist der Pantheismus auch bezeichnet worden als Monismus, Alleinslehre, indem er behauptet, daß Alles seiner Natur, Substanz, und dem eigentlichen Wesen nach nur Eines und dasselbe ist [1], und aller Unterschied nur die Erscheinung, nicht das Wesen der Dinge trifft [2]. Hieraus ergibt sich denn als nächste und nothwendige Folge die Läugnung, Aufhebung aller endlichen, bedingten Substanzen durch die Eine absolute; aus der Negation wesenhafter Verschiedenheit alles dessen, was da ist, folgt die Läugnung einer Schöpfung; Alles, was als endliches Wesen erscheint, ist nur Form, Attribut, Offenbarung des Einen Unendlichen, und dieses von jenem nur begrifflich unterschieden [3].

Webe hin und her,
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

[1] „Das weltliche Sein denken, heißt ihm die Form von Einzelheiten und Zufäligkeiten abstreifen und es als ein allgemeines, an und für sich nothwendiges Sein, welches von jenem ersteren verschieden ist, fassen: als Gott." Hegel's Encyclopädie §. 50. „Nur aus dem Kelch dieses Geisterreiches," sagt er deßwegen am Schlusse seiner Phänomenologie, „schäumt ihm (Gott) die Unendlichkeit."

[2] „Dem gemeinen Vorstellen erscheint die Welt als ein Aggregat einzelner, gegen einander zufälliger Dinge; das begreifende Erkennen negirt diese Dinge als für sich bestehende Einzelheiten und steigt zu der allgemeinen Einheit auf, welche dieselben aus sich heraus, wie in sich zurücksetzt." Strauß, Glaubensl. I. S. 383.

[3] „Die absolute Nothwendigkeit als das einzig Wahre und wahrhaft Wirkliche zu Grunde gelegt, in welches Verhältniß sind die weltlichen Dinge zu ihr gesetzt?... Sie sind von der absoluten Nothwendigkeit selbst unterschieden; aber sie haben kein selbständiges Sein gegen sie; es ist nur Ein Sein, und dieß kommt der

Gehen wir nun über zur Kritik dieser Lehre. Wäre die Welt nicht wesenhaft und wirklich von dem Absoluten, der göttlichen Substanz verschieden, sondern nur unterschieden in der Weise z. B. wie ich die Aeußerungen des Geistes von dem Geisteswesen unterscheide, die jedoch nur in, mit und durch den Geist bestehen, so müßte der Modus der Substanz der Natur der Substanz folgen, d. h. es müßten die Erscheinungen der Substanz dieser selbst homogen sein. Es müßten demnach diese weltlichen Dinge, weil Erscheinungen einer ewigen, nothwendigen und unendlichen Substanz, ebenso wie diese ewig, nothwendig, unendlich sein; denn jedes Wesen muß sich in seinen Erscheinungen, jede Substanz in ihren Attributen offenbaren.

Das aber sind diese weltlichen Dinge nicht; sie entstehen vielmehr und vergehen, sie sind zeitlich, zufällig, endlich [1]. Darum sind sie nicht Erscheinungen des einen und desselben Wesens, sondern verschiedene für sich bestehende, endliche Wesen.

Nothwendigkeit zu; die Dinge sind nur dieß, ihr zuzufallen, das, was wir als die absolute Nothwendigkeit bestimmt haben, ist zum allgemeinen Sein, zur Substanz zu hypostasiren." Hegel's Werke, Bd. XII. S. 437.

[1] Weil, wie Staudenmaier (Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems, S. 440) bemerkt, nach dem Pantheismus Alles Eins ist, und dieses Eine Gott, weil aber dieses einen Widerspruch in sich schließt — das Endliche ist zugleich Unendliches, das Unendliche Endliches — so hebt jede pantheistische Lehre das logische Gesetz des Widerspruchs, das Kriterium aller Wahrheit und somit sich selbst auf. Dieser Versuch, die Logik zu bekämpfen, erscheint vor Allem in dem Pantheismus Hegel's. Schon Schelling hatte (Vorlesungen über die Methode des academ. Studiums, Vorlesung 6) die Logik als eine ganz „empirische Doctrin" bezeichnet, „welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufstellt."

Ferner: Könnten die endlichen Dinge in eine Allgemeinheit zusammenfallen, die sich als ihre Substanz verhält[1], so entstünde das Unendliche durch Summirung des Endlichen, die Summe von lauter Bedingtheiten, zufälligen Wesen verwandelte sich in ihrer Totalität in ein Unbedingtes, Absolutes. Doch das ist so undenkbar, als es undenkbar ist, daß aus der Summirung von lauter Nullen je die Einheit hervorgehen könnte.

Sodann: Wären alle Erscheinungen in der Welt nur Modificationen, Erscheinungen der Einen Substanz, so wäre das Freie und Bewußte zugleich das Unfreie und Bewußtlose, wäre Geist zugleich Nichtgeist; dieß schließt aber einen Widerspruch in sich. Demnach existiren wenigstens zwei wesenhaft verschiedene Substanzen, die, weil verschiedener Natur, durch freie Setzung — Schöpfung — und nicht durch eine Wesensemanation aus dem letzten Grunde aller Dinge hervorgegangen sind. Es wäre zweitens unter dieser Voraussetzung das Freie aus dem Un-

[1] „Die endlichen Dinge, indem sie in dem endlosen Wechsel des Entstehens und Vergehens als einzelne sich selbst aufheben, fallen sie in eine Allgemeinheit zusammen, die sich nicht mehr als ihre Ursache, sondern als ihre Substanz verhält." Strauß, a. a. O. S. 382. „Solche Philosophen wie Strauß," bemerkt richtig Lange (Dogmatik I. S. 213), „rechnen mit dem Bedingten wie jener Kaufmann in seinem Geschäft, welcher jeden Artikel unter dem Einkaufspreis verkaufte, und auf die Bemerkung, dieß führe zum Bankerott, entgegnete, er bringe durch die Vielheit des Absatzes seinen Gewinn heraus. So bringen diese speculativen Rechner aus den Millionen Bedingtheiten der Welt die Selbstbedingung der Welt heraus." — Die pantheistische Weltanschauung ist eben nichts als ein phantastisches Spiel, in Deutschland mit dem Aufleben der Romantiker gleichzeitig entstanden, das die Einbildungskraft beschäftigt, aber vor dem Denken nicht besteht. Sie ist namentlich bei Schelling eher Poesie als Philosophie.

freien, das Bewußte aus dem Bewußtlosen hervorgegangen, das Niedere wäre Grund des Höheren [1]. Dieses ist aber gleichfalls unmöglich, da jede Kraft ihre Wirkung, jeder Grund die aus ihm heraustretende Erscheinung potentiell, d. i. dem Vermögen nach in sich zuvor enthalten muß, und darum das Vollkommene wohl das Unvollkommene, nie aber das Unvollkommene das Vollkommene aus sich heraus zu setzen im Stande ist [2]. Wären drittens alle Dinge und Erscheinungen mit Nothwendigkeit hervorgegangen aus dem Einen Grunde, so wäre die Natur nichts als „eine mathematische Rechnungstafel", eine verkörperte Logik. Wohl erscheinen in der Natur überall die mathematischen Gesetze, sowie die logischen Grundbestimmungen; aber die-

---

[1] „Es ist von dem Absoluten zu sagen," spricht Hegel (Werke B. II. S. 16), „daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist." Diese Ansicht hat schon Aristoteles (Metaphys. XII. 7) widerlegt: *Ὅσοι δὲ λαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι .... οὐκ ὀρθῶς οἴονται.*

[2] Eine solche Ableitung des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen negirt das oberste Gesetz alles Denkens, das Gesetz vom zureichenden Grunde, und nimmt Wirkungen an, für welche eine vorausgehende Ursache nicht existirt. Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva. Manifestum est enim, quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem in virtute causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. IV. Art. 2. Semen licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id, quod est in potentia, esse aliquid in actu, cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu. Id. l. c. Art. 1. Cf. Aristot. Metaphys. XII. 5: *Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια ... πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μηθὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον;*

ses ist es nicht allein. In der Natur tritt außer der Nothwendigkeit und allgemeinen Gesetzmäßigkeit ebenso mächtig uns eine Fülle von individuellem, eigenthümlichem Leben, Farben und Formen entgegen. Die Individualisirung nennt darum Stahl[1] mit Recht den Gegenbeweis des Pantheismus; denn, was mit innerer Nothwendigkeit nach einer vorbildlichen Idee sich entwickelt, ist wie die Abgüsse einer und derselben Form gleich, nicht individuell; was darum individuirt erscheint, kann nicht Erscheinung einer nothwendig wirkenden Kategorie, sondern nur Setzung eines freien Willens sein[2]. Die Individualisirung zeigt sich aber überall und unläugbar, vor Allem und am meisten hervorgetreten in der Menschenwelt mit ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit von Kräften, Anlagen und Begabungen — dem individuellen Charakter — auf dem Boden der gemeinsamen Menschennatur.

---

[1] „Socrates non est humanitas", sagten darum die Alten; denn der Begriff Menschheit bezeichnet noch nicht vollständig das ganze Wesen des einzelnen Menschen. „Id quod est homo," sagt der hl. Thomas (I. Qu. III. Art. 6), „habet in se aliquid, quod non habet humanitas."

[2] Auch Schelling sagt, über den Standpunkt seiner ersten Philosophie fortschreitend (Ueber die menschliche Freiheit S. 455): „Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit Nothwendigkeit verbunden sich zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Nothwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille hier mit im Spiele waren." In der Schule der alten Philosophie war es eine vielbesprochene Frage, was als Princip dieser Individuation zu setzen sei, die von Verschiedenen verschieden beantwortet wurde. Die Individualität ist offenbar nicht zu denken als ein äußerlich zu dem Wesen Hinzukommendes, sondern das Wesen ist und wird nur wirklich durch diese besondere Art und Weise des Seins.

Wäre endlich die Welt nicht die Setzung Gottes, hätte sie sich selbst geschaffen, so müßte sie ohne Zweifel der Mensch geschaffen haben, da das Höhere nicht das Product des Niederen sein kann [1].

Nun aber ist der Mensch nicht denkbar ohne die ihn nährende und bedingende Natur; er ist das jüngste der organischen Gebilde. Und darum kann das schaffende Princip kein anderes als ein überweltliches sein, in dem er den Grund seines Daseins hat, den er, weil bedingt und endlich, in sich nicht haben kann.

Im Gefühle dieser Schwierigkeit hat es der Pantheismus versucht, die Ewigkeit des Menschengeschlechtes zu behaupten. „Es ist mißliebig", sagt Michelet [2], „das Vollkommene aus dem Unvollkommenen entspringen zu lassen, noch weniger wirst du zugeben wollen, daß sich der Geist erst aus der Natur entwickelt habe. Diese Schwierigkeit läßt sich aber leicht dadurch lösen, daß ich die Ewigkeit des Menschengeschlechtes behaupte." Ohne diese Annahme ist nach ihm seine „ganze Weltanschauung ein luftiges Hirngespinnst, das nicht werth ist, erwähnt und überliefert zu werden" [3]. Eine immer wachsende Ewigkeit des Menschengeschlechts ist jedoch ein Widerspruch in sich und widerspricht außerdem der Erfahrung, da wir bis jetzt noch keine ur-

[1] Nach Hegel (Werke XI. 11) ist Gott das Resultat der weltgeschichtlichen Entwicklung. Da aber die Welt in diesem System keinen zeitlichen Anfang gehabt, so kann sie auch kein Ende haben, das Resultat wird deßwegen nie eintreten, Gott nie wirklich werden. Ohnehin widerlegen die Traditionen aller Völker, sowie die ältesten schriftlichen Denkmale bei den Hebräern und Hindu's die Annahme der Wildheit, des Unvollkommenen als ersten Zustandes unseres Geschlechtes. Vgl. oben S. 112 ff.

[2] Ueber die Persönlichkeit des Absoluten, S. 120.

[3] A. a. O. S. 182.

weltlichen Menschen kennen, Wärme- und Feuchtigkeits-verhältniß in jener Periode sogar die Existenz des menschlichen Organismus unmöglich macht. Außerdem widerspricht die fortschreitende Entwicklung in Wissenschaft, Kunst und Cultur überhaupt dieser Annahme, da sie auf einen Anfang und allmähliches Aufwärtssteigen hinweisen. Auch beginnt bei allen Völkern die historische Zeit erst sehr spät, 800—1000 Jahre v. Chr., was unstreitig den jüngeren Ursprung des Geschlechtes darthut. Uebrigens, wenn die Menschheit von Ewigkeit ist und in Ewigkeit währen soll, im Hegelianismus aber die Entwickelung des Geistes vollendet ist — was soll dann die Zukunft noch bringen? Welche Langeweile in dieser im Tretrad der absoluten Idee ewig im Kreise sich bewegenden Welt!

Doch gehen wir über auf das Gebiet der Erfahrung. Ist der Pantheismus wahr, so ist alle Verschiedenheit und aller Gegensatz nur Schein; es gibt nur noch Einheit und Identität, alle Thätigkeit der Welt ist Gottes Thätigkeit, sein Leben, sein Bewußtsein, Alles ist Er und Er allein. Oder, um mit Schelling zu reden: „Das Ich denke, Ich bin ist seit Cartesius der Grundirrthum aller Philosophie, weil das Denken nicht mein Denken und das Sein nicht mein Sein ist, weil Alles nur Gottes ist oder des Alls“ [1]. Fragen wir hierüber unser innerstes Bewußtsein: ist dieß wirklich so? In uns selbst erkennen wir eine Menge von Erscheinungen, Thätigkeiten, Urtheile, Schlüsse, Affecte, Willensacte der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, der Furcht, welche, von einander verschieden und sich entgegengesetzt, aufeinander folgen. Das innerste Bewußtsein belehrt uns, daß unser Ich Grund, Träger und Subject dieser Erscheinungen ist, daß es Modificationen sind unseres Ich's. Und wieder

---

[1] Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, S. 44.

nehmen wir Eindrücke wahr, die nicht von unserem Selbstbewußtsein ausgehen, die wir nicht wollen, deren Gegentheil wir wollen. Es gibt also andere Substanzen außer uns, die auf uns einwirken. Es existiren demnach zwei für sich bestehende Wesen, zwei Substanzen, mein Ich und ein Nicht-Ich, die Außenwelt. Und so ist der Pantheismus widerlegt durch die unmittelbarste, einfachste, unläugbare Thatsache des Selbstbewußtseins.

Aber wir finden in unserem Selbstbewußtsein nicht bloß Thätigkeit überhaupt, im Geiste offenbart sich durchweg das Bewußtsein freier Thätigkeit. Ich bin es, der sich zum Guten oder Bösen bestimmt; ich bin darum der verantwortliche Urheber meiner That; mir schreibe ich zu Verdienst und Schuld, Lohn und Strafe. Ich fühle es in meinem tiefsten Innern, ich bin nicht wie die Welle, die jetzt auftaucht aus dem Meere und jetzt wieder zurücksinkt, nicht wie ein Sandhügel, jetzt aufgewirbelt von einer blinden Nothwendigkeit, und jetzt wieder untergehend in der öden, trostlosen Wüste des Alls — ich bin ein Wesen für sich bestehend; nicht wie ein Blatt am Baume, das der Herbstwind abschüttelt, um anderen Platz zu machen, nicht bloß verbrauchtes Mittel zum Zwecke, sondern Selbstzweck [1].

Ist aber keine Freiheit, dann auch keine Geschichte; denn die Geschichte ist das Product des Zusammenwirkens

---

[1] In seinen politischen Theorien führt der Pantheismus darum nothwendig zum Staatsabsolutismus; diesem gegenüber erscheint die Selbständigkeit des Individuums und der Familie „als eine Prätension, eine particuläre, egoistische Aufblähung der Einzelpersönlichkeit, der man zur Beschämung den sich selbst vergessenden Patriotismus des classischen Alterthums vorhält; man verspottet diese Eitelkeit des lieben Ich, das sich nicht ganz und gar in der absoluten Substanz des Staates auflösen mag.“ Chalybäus, Ethik, I. B. S. 379.

zweier Factoren, der Nothwendigkeit und der Freiheit; und keine eigentliche Entwickelung, kein Fortschritt zum Höheren und Besseren, sondern es bewegt sich alles Leben in der Menschheit wie die Räder einer Maschine in einem und demselben ewigen Kreislauf mit blinder Nothwendigkeit [1].

Wir gehen über zum zweiten Theile unserer Kritik des Pantheismus. Der Pantheismus ist falsch in seinen Voraussetzungen und Beweisen.

Der Pantheismus, namentlich in seiner letzten Phase [2], geht von der falschen und willkürlichen Annahme aus, daß alle wahre und eigentliche Wissenschaft nur von einem einzigen, höchsten, obersten Princip ausgehen könne, aus welchem, wie aus einer Quelle alle Wahrheit fließt. Allein es gibt auf dem intellectuellen Gebiete des menschlichen Geistes keine Wahrheit, die alle anderen in sich schließt [3]. Denn aus dem Allgemeinbegriff, der eben nur das Gemeinsame in der Mannigfaltigkeit der Wesen

---

[1] Das Postulat dieser Philosophie ist: „Es gibt keine Veränderung."

[2] Schelling und Hegel.

[3] Nach Hegel ist das Besondere im Allgemeinen „enthalten" und wird aus ihm „erzeugt." Schelling (in seiner späteren Periode) sagt hierüber (Vorrede zu Cousin's Schriften, S. XV), Hegel habe „an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen den logischen Begriff gesetzt," der wohl taugte, „so lange als das System innerhalb des bloß Logischen fortging, aber den Faden plötzlich abriß, so einer den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, weil es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen." „Die Begriffe," sagt Steinthal (Philologie, Geschichte und Psychologie, S. 9), „welche man aus dem gemeinen Bewußtsein nahm, hypostasirte man, und man hielt sie für die Objecte selbst, für das All schaffende Mächte; es ist in der That ein todter Formalismus. Und an solchem Formalismus litt die Philosophie bis auf die neuesten Systeme."

ausdrückt, läßt sich das Besondere nicht ableiten, weil es nicht in ihm enthalten ist. Der Allgemeinbegriff ist selbst erst durch Abstraction von den empirischen, einzelnen Dingen gewonnen, die allgemeinen Begriffe als bloße Abstraction existiren nicht, sie existiren bloß in den einzelnen Dingen. „Wenn wir einen abstracten Allgemeinbegriff betrachten", sagt der hl. Thomas[1] nach Aristoteles, „so verstehen wir ein Zweifaches darunter, nämlich die Natur des Dinges selbst und die Abstraction oder den Allgemeinbegriff. Die Natur, welche vom Geiste erfaßt oder abstrahirt wird oder nach ihrem Allgemeinbegriff betrachtet wird, existirt nur in den einzelnen Individuen; das Erfassen oder die Abstraction oder der Allgemeinbegriff selbst ist im Intellect. Wir können dieß aus einem Beispiel aus der Sinnenwelt anschaulich machen. Der Gesichtssinn sieht die Farbe der Frucht ohne ihren Geruch. Frage ich, wo die Farbe ist, welche gesehen wird ohne den Geruch, so ist sie nur in der Frucht. Daß aber die Farbe wahrgenommen wird und nicht auch der Geruch, dieß kommt von dem Gesichtssinn, welcher nur die Farbe, nicht den Geruch auffaßt. So ist der Begriff „Menschheit" nur in diesem oder jenem Menschen. Daß aber die Menschheit aufgefaßt wird ohne die individuellen Bedingungen, d. h. daß sie eben abstrahirt wird, um den Allgemeinbegriff zu bilden, dieß kommt der Menschheit zu,

---

[1] Summ. Theolog. I. Qu. LXXXV. Art. 2: Die Gattungsbegriffe, sagt Aristoteles, sind nicht von den Einzeldingen getrennt (Metaphys. XIV. 4, XIII. 9. De Anim. III. 8: ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν). Es existirt keine Kugel außer den sinnlich wahrnehmbaren Kugeln (Metaphys. VII. 8). Aus demselben Grunde hebt alles Wissen von der Erfahrung an (De Anim. l. c.), welche zunächst das Einzelne zum Gegenstande hat und aus ihm durch Abstraction das Allgemeine entwickelt (Anal. post. I. 31).

insofern sie vom Intellect erfaßt wird, welcher bloß die Natur der Species betrachtet und nicht die individuirenden Principien."

Diese Erkenntniß aller Wahrheiten aus einer einzigen Idee, welche alle Wahrheit in sich schließt, ist ein Ideal, das sich für den menschlichen, den geschaffenen Geist nie realisirt. Die absolute Wissenschaft, die Erkenntniß aller Wahrheiten in einer einzigen Ur- und Grundidee existirt eben nur für Gott; Gott schaut Alles in sich selbst, als dem Urbild alles dessen, was da ist [1]. Je mehr die geschaffene Intelligenz sich der göttlichen nähert, desto mehr nähert sie sich dieser Einheit, von wo sie alle Reiche der Wahrheit mit einem einzigen Blick überschaut. Aber in diesem Leben und dem endlichen Geiste ist es nicht gestattet, diese Wahrheit selbst, die alle Wahrheit in sich trägt, „von Angesicht zu Angesicht" zu schauen [2].

Falsch ist ferner die zweite Annahme des Pantheismus, die nur als nothwendige Folge aus der ersten sich ergibt, die behauptete Identität des Denkens und Seins, der idealen und realen Ordnung, des Gedachten und Wirklichen [3]. Wir finden vielmehr als unmittelbare Thatsache unseres Selbstbewußtseins diesen Gegensatz vor zwischen unse-

---

[1] „Gott," sagt der hl. Thomas, „erkennt Alles durch sein Wesen." Summ. Theolog. I. Qu. LXXXIX. Art. 1.

[2] In dieser Forderung einer absoluten Wissenschaft als natürlicher Bestimmung des menschlichen Geistes, so falsch und ungerechtfertigt sie ist, liegt doch eine Bestätigung jener tiefsinnigen Lehre der Kirche, nach welcher die Seligen, die Gott schauen, in ihm wie in einem Spiegel alle Wahrheit schauen. Vgl. Balmes, Fundam. d. Philos. I. S. 37.

[3] Der Gegensatz zwischen Denken und Sein, Subject und Object ist nach Hegel geradezu zu verwerfen, weil er „den Eingang zur Philosophie versperre".

rem Denken und den Dingen; die Wahrheiten der Erfahrung können wir in keiner Weise aus unserem bloßen Denken, die Grundgesetze des Denkens nie aus der Erfahrung schöpfen. Wie das Samenkorn virtuell die Pflanze in sich enthält, aber nur unter Mitwirkung der Wärme, Feuchtigkeit u. s. w. sich zur Pflanze entwickelt, so liegt zwar, was unser Geist als seine Gedanken producirt, im Keime in ihm, aber der Geist kommt zu keinem Inhalt, wenn nicht Thatsachen der äußeren oder inneren Erfahrung auf ihn einwirken [1]. Darum hebt all' unser Erkennen von der Erfahrung an, welche mit dem Geiste die adäquate Ursache unserer Wissenschaft bildet. Wohl findet der Geist alle Gesetze, die ihn in seinem Denken leiten, auch in der Außenwelt wieder, die Vernunftgesetze sind auch zugleich die Gesetze, die Grundbestimmungen der Dinge [2]; aber nicht, weil er diese Dinge aus sich erzeugt hat, denn nur allmäh-

---

[1] Cf. Aristotel. De Anim. l. c.: μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνίοι. „Die sinnliche Erfahrung," bemerkt der hl. Thomas (Summ. Theolog. I. Qu. LXXXIV. Art. 6), „ist nicht die ganze Ursache der geistigen Erkenntniß, sie ist vielmehr nur ihre materielle Ursache" (materia causae). So versteht er mit Aristoteles den bekannten Satz (Aristot. de Anim. III. 4): Intellectus tabula rasa, in qua nihil est scriptum. „Nennt man die Erkenntniß, die durch Mitwirkung eines gegebenen Seins entspringt, Erfahrung, so beruht schlechterdings alle Erkenntniß, auch alle Selbsterkenntniß unseres geistigen Seins und Wesens auf Erfahrung." Ulrici, Glauben und Wissen, S. 239.

[2] „Die Denkgesetze," sagt der tiefsinnige Suarez (Metaph. II. Disp. 39), „sind auch zugleich die Bestimmungen des Wesens und der Natur der Dinge." „Nur dadurch ist die Objectivität erkennbar, daß sie sich als ursprünglich rationell bewährt, indem die Gesetze der Vernunft, welche in unserm Geiste walten, gerade auch als die in ihr liegende objective Rationalität sich erweisen." H. Fichte, Zeitschr. für Philos. B. 23. S. 160.

lich, nur in ihrem kleinsten Theile und mit größter Mühe erkennt die denkende Vernunft die in der Natur verkörperte, objective Vernunft. Darum können beide nicht Gott sein, aber beides muß göttlich sein, beides von einer höheren gemeinsamen Ursache ausgehen, einer Urvernunft, die zugleich Urkraft und schöpferische Macht ist, Gott [1].

Hieraus ergibt sich die Falschheit der dritten Voraussetzung des Pantheismus, die Annahme eines reinen Denkens, einer absoluten, aber doch nicht persönlichen noch selbstbewußten Vernunft, der „absoluten Idee" Hegel's. Es gibt kein reines, bestimmungsloses, allgemeines Denken, ebenso wenig als es ein reines Thun gibt. Alles Denken ist das Denken eines bestimmten, individuellen, endlichen und bedingten Wesens, mit einem bestimmten Inhalte, einem bestimmten Gedanken. Es gibt kein Drittes zwischen Geist

---

[1] Unsere Vernunft erkennt darum die ewigen Gesetze, welche in den Dingen verkörpert sind, weil sie eine Participation, ein Widerschein ist der göttlichen Vernunft, welche die Welt nach ihren ewigen Gedanken gebildet hat. Daher offenbart die Welt das Wesen Gottes. Darum spricht der Dichter (Göthe 3. Xen. III):

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches erquicken?

„Der menschliche Verstand, der das mathematische Gesetz in sich hat, erkennt dasselbe Gesetz in der Natur. So kommt Gleiches und Gleiches, Subjectives und Objectives zusammen. Was von dem mathematischen Gesetze gilt, ist ebenso auf das logische anzuwenden. Die Grundbegriffe, ohne die wir nicht denken können, sind auch die Grundformen alles Seins .... Das Gesetz der Entwicklung, das ja das Grundgesetz alles Lebenden ist, setzt den Zweck voraus. So begegnen sich Vernunftgesetze und Naturgesetze.... Beide haben eine höhere, gemeinsame Ursache, eine Urvernunft, die zugleich Urkraft ist, mit Einem Wort, die Gott ist." Passavant, Vermischte Aufsätze, S. 90 ff.

und Natur [1]. In jedem denkenden Geiste aber unterscheiden wir die denkende Substanz, die Denkpotenz, den Denkact und das Denkobject. Diese allgemeine, absolute Vernunft, aus welcher in dem Systeme des Pantheismus Alles sich entwickelt in bewußtloser, blinder Nothwendigkeit, ist nur eine Abstraction von dem menschlichen Denken, ein Gedankending, das nicht existirt und noch dazu als unbewußtes, d. h. nicht denkendes Denken ein Widerspruch ist, der gar nicht existiren kann [2].

Die Annahme einer absoluten Wissenschaft ist demnach gänzlich ungerechtfertigt, mit ihr aber steht und fällt der Pantheismus. Wäre unser Wissen ein absolutes, unbeschränktes, unbedingtes und somit auch unvermitteltes, vermöchten wir das All der Dinge in Einem Acte, in Einer Idee unmittelbar und ohne Mitwirkung der Dinge zu erkennen, so müßten die generischen Unterscheidungen unseres Wissens, die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft, nach der verschiedenen Stellung der Objecte zu unserem Erkenntnißvermögen, wegfallen, denn die Objecte würden keine verschiedene Stellung haben können, da dieselbe nur in der verschiedenen Art ihrer Mitwirkung zur Ergänzung unserer Erkenntniß besteht. Könnten wir in einem Acte das Uni-

---

[1] Die absolute Vernunft als Grund und Maß aller Wahrheit existirt, aber sie ist sich ihrer bewußt, sie ist Gott selbst. „Die Wahrheit", sagt der heil. Thomas (Summ. Theolog. I. Qu. X. Art. 3), „ist ewig, aber sie hat keine Existenz außer Gott; sie wohnt in dem ewigen Geiste Gottes." Gott ist die Wahrheit und der Urwahre.

[2] Hegel (Logik I. Vorr.) nennt darum selbst ein System „ein Reich von Schatten." „Das πρῶτον ψεῦδος der Hegel'schen Philosophie besteht darin, daß Hegel ohne Weiteres das abstracte menschliche Denken mit dem absoluten Denken identificirt, was nicht nur höchst willkürlich und grundlos, sondern eine contradictio in adjecto ist." J. H. Fichte, Zeitschrift für Philosophie. Bd. 17. S. 292.

versum überschauen, so hätten wir nicht nothwendig, mühsam und allmählich von der Erkenntniß des Einzelnen zum Allgemeinen vorzuschreiten[1], wir würden Alles alsbald in seinem tiefsten, innersten Wesen und seiner eigentlichen Bestimmung erkennen. Von einem absoluten Wissen reden, und doch zugleich eine Mannigfaltigkeit von Wissenschaften und eine fortschreitende Entwicklung annehmen, ist nur eine Gedankenlosigkeit. Die Verschiedenheit der Wissenschaften, auf der Verschiedenheit des Gegenstandes ruhend, womit sie sich beschäftigen, beweist unläugbar, daß unser Wissen von den Gegenständen abhängig, bedingt, daß die Wahrheit außer uns ist; der Fortschritt der Wissenschaft in dem Einzelnen wie in der Menschheit beweist, daß wir nicht im Vollbesitze der Wahrheit uns befinden, daß dem Menschen keine absolute Wissenschaft gegeben ist.

Falsch ist endlich die Begriffsbestimmung der Substanz, wie sie der Vater des modernen Pantheismus, Spinoza[2], gegeben hat, um hieraus die Unmöglichkeit zweier und verschiedener Substanzen, die Nothwendigkeit der Annahme einer einzigen Substanz, Gottes, zu beweisen. Wohl ist jede Substanz ein für sich Bestehendes, das nicht wie die bloße Erscheinung auf ein Subject, dem es inhärirt, zu beziehen ist[3], aber nicht in dem Sinne für sich bestehend, als

[1] „Der Drang nach dem Verstehen des Weltplanes", sagt Alex. v. Humboldt (Kosmos III. 1. S. 10), „beginnt mit der Verallgemeinerung des Besondern, mit Erkenntniß der Bedingungen, unter denen die physischen Veränderungen gleichmäßig wiederkehrend sich offenbaren; er leitet zu der denkenden Betrachtung dessen, was die Empirie uns darbietet, nicht aber zu einer Weltansicht durch Speculation und allgemeine Gedankenentwicklung, nicht zu einer absoluten Einheitslehre in Absonderung von der Erfahrung."

[2] Ethic. P. I. Def. 5.

[3] Substantia est, cui conveniat esse non in subjecto. Thom.

bestünde sie aus sich und durch sich, als bedürfte sie keiner Ursache, durch die sie geworden ist, als wäre jede Substanz als solche auch zugleich absolute Ursache ihrer selbst. Falsch ist darum auch die Bestimmung Gottes, des Absoluten und Unendlichen als des Allgemeinen, Unbestimmten, Unterschiedslosen, welches Alles, was da ist, umschließt, das darum begrenzt, beschränkt würde, wenn die Welt neben und außer ihm existirte, wenn dem Endlichen ein eigentliches Sein neben dem Unendlichen zukäme. Gott ist nicht das Unendliche im Sinne des unbestimmten, allgemeinen Seins, welches bloß eine Abstraction von den einzelnen, wirklich existirenden Dingen ist und nicht existirt, nicht ein endloses Dissolutes. Das Unendliche ist vielmehr der Urgrund, Quelle und Vollbesitz alles Seins [1], das

---

Aqu. Contr. Gent. I. 25. Cf. Aristot. Categ. V. 2: *Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἡ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος.*

[1] Gott trägt als Urheber des Endlichen alle Vollkommenheiten der endlichen Dinge in sich, aber nicht formaliter, d. h. wie sie in den endlichen Dingen erscheinen mit Unvollkommenheiten vermischt, sondern eminenter et virtualiter, wie die Schule sich ausdrückt, d. h. er vermag in der unendlichen Einfachheit seines Wesens alles das zu setzen, was die Creatur in vielen und verschiedenen Formen und Acten besitzt, die alle von ihm als Wirkung ausgegangen sind. Den Unterschied zwischen dem Unendlichen der pantheistischen und theistischen Gotteslehre hebt der hl. Thomas (Summ. Theolog. I. Qu. III. Art. 4.) scharf hervor: Aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit, ut non fiat ei additio, sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus, quod sibi fiat additio, sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis, ut habeat rationem. Primo igitur modo esse sine additione est esse di-

höchste Sein, die reinste Thätigkeit, reiner Geist, Fülle aller Vollkommenheit ohne jegliche Unvollkommenheit, das nicht die Existenz eines endlichen Seins neben sich ausschließt, nicht durch diese begrenzt wird[1], sondern das, weil es das

vinum; secundo modo esse sine additione est esse commune. Hiemit widerlegt er den aus der Idee des reinen Seins (ens commune, esse cui non fit additio) genommenen Beweis des Pantheismus, der bei ihm (l. c.) also heißt: Esse, cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus praedicatur. Sequitur ergo, quod Deus sit ens commune, praedicabile de omnibus. — Das mathematisch, räumlich Unendliche ist ein Unvollkommenes, weil Unbestimmtes, Potentielles. Materia perficitur per formam, per quam finitur (begrenzt, bestimmt wird) et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti. Id. l. c. Qu. VII. Art. 1.

[1] Spinoza sagt: Omnis determinatio est negatio. Er setzt Gott als das Unbestimmte, Allgemeine, weil jede nähere Bestimmung es begrenzt, verendlicht. Allein dieß gilt nur von einer ganz äußerlichen, rohen Auffassung des Unendlichen als mathematisch Endlosen, wo jede nähere Bestimmung eine Grenze zieht, wie wir soeben gesehen. Cf. Thom. l. c. Gott ist bestimmt eben durch die Natur seines Seins, das als unendliches ein von allem Endlichen unterschiedenes Sein ist. Die Einwendung von Spinoza hat Thomas von Aquin schon längst gekannt und widerlegt. Er wirft die Schwierigkeit auf (Summ. Theolog. I. Qu. VII. Art. 1): Quod ita est hic et non alibi, est finitum secundum locum. Ergo quod ita est hoc, quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc et non est aliud; non enim est lapis nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam. Scharf und kurz weist er dieselbe zurück: Dicendum, quod ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto. Cf. De Ente et Essentia C. 7: Esse Dei ... per ipsam suam purita-

Ursein ist, eben darum in sich die Möglichkeit trägt, ein abgeleitetes, mitgetheiltes Sein aus sich zu setzen, eine Schöpfung in's Leben zu rufen, mit seinem Wesen und seiner Kraft sie zu durchdringen. Eben aber als Unendlicher, reinste Thätigkeit, reinster Geist, ist Gottes Wesen bestimmt und unterschieden von der Welt, dem Endlichen, welches durch sein Dasein das Unendliche nicht vermehren kann, da dieses in sich vollendet ist und dem Endlichen nicht gleichartig, noch durch seine Nichteristenz vermindern, dessen seligstes Wesen durch Verschlechterung der Welt nicht verschlechtert, durch ihre Vervollkommnung nicht vervollkommnet wird. Darum eristirt Gott vor und über der Welt als selbstbewußtes[1], für sich bestehendes, unendliches Wesen (Persönlichkeit). Falsch ist darum auch der Einwurf[2], weil Gott der Unendliche sei, könne er nicht

tem est esse distinctum ab omni esse ... Individuatio primae causae quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus. Auch kann man nicht einmal sagen, daß die Welt außer und neben Gott sei, da diese Ausdrücke bloß auf räumliche, nicht auf dynamische Verhältnisse ihre Anwendung finden. Die Welt ist ebenso sehr in Gott, von Gott getragen und durchwohnt.

[1] „Gott," sagt der heil. Thomas, „erkennt sich selbst durch sich selbst." Summ. Theolog. I. Qu. XVI. Art. 2.

[2] „Persönlichkeit," sagt Strauß (Glaubensl. I. 505.) nach Spinoza und Fichte, „ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt; absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich nichts denken läßt." Dagegen sagt schon Jacobi mit Recht: „Einheit des Selbstbewußtseins macht die Persönlichkeit aus, und ein jedes Wesen, welches das Bewußtsein seiner Identität hat, eines bleibenden, in sich seienden und von sich wissenden Ich, ist eine Person." (Briefe über die Lehre des Spinoza, WW. B. IV. Abth. 2. S. 76.) Der einseitigen Betonung der menschlichen Persönlichkeit gegenüber hat diese Bestimmung

selbstbewußt, persönlich sein; denn wenn wir Gott persönlich nennen, so thun wir es in dem Sinne, daß

---

derselben von Jacobi ihre volle Berechtigung. „Selbstheit," sagt Lotze (Mikrokosmos. III. S. 575), „das Wesen aller Persönlichkeit, beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes da, wo er auftritt, bildet. Selbstbewußtsein ist die durch die Mittel der Erkenntniß zu Stande kommende Deutung dieses Fürsichseins, und auch diese ist keineswegs nothwendig an die Unterscheidung des Ich von einem substantiell ihm gegenüberstehenden Nicht-Ich gebunden. In der Natur des endlichen Geistes als solchen liegt der Grund, daß die Entwicklung seines persönlichen Bewußtseins nur durch Erregung eines Nicht-Ich geschehen kann, nicht weil er des Gegensatzes zu einem Fremden bedürfte, um für sich zu sein, sondern weil er auch in dieser Hinsicht wie in jeder andern die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich selbst hat. Diese Beschränkung begegnet uns nicht in dem Wesen des Unendlichen, ihm allein ist deßhalb ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung noch der fortdauernden Entwicklung durch etwas bedarf, was nicht Es selbst ist, sondern in ewiger, anfangsloser innerer Bewegung sich in sich selbst erhält. Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden." „Persona," lehrt genauer der heil. Thomas (Summ. Theolog. I. Qu. XXIX. Art. 3), „significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in natura rationali." Den Begriff der Subsistenz erklärt Suarez (Disputat. Metaphys. Disp. XXXIV. Sect. 1): Subsistere dicitur aliquid, in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subjecto, sed cum per se sit et quasi in se sustentetur, ipsummet sit quasi primum subjectum et quasi fundamentum sui esse. Als „Fürsichsein" liegt daher im Begriffe der Person eine reine Realität. Der Begriff der menschlichen Persönlichkeit kann, wie bereits erwähnt, nur als Analogie, nicht an und für sich auf Gott seine Anwendung finden, schon aus dem einfachen Grunde, weil die Menschheit nicht mit dem Einzelmenschen, dem Individuum, zusammenfällt, sondern in einer Vielheit von einzelnen.

wir ihm die Einheit des Selbstbewußtseins zuschreiben, ihn als bleibend in sich seienden und von sich wissenden Geist bezeichnen gegenüber dem blinden, unbestimmten Allgemeinen des Pantheismus, das überall ist und nirgends, Alles ist und Nichts. Und diesem höchsten Geiste steht die Welt, sein Werk, nicht als eine undurchdringbare Grenze gegenüber, sie ist vielmehr ganz von ihm durchdrungen, sie steht in ihm und unter ihm als seine Creatur.

So sehen wir denn, wie der Pantheismus völlig außer Stande ist, das Problem der Welt zu lösen. Er zerstört die Idee von Gott, er zerstört die Idee der Welt und ist unfähig, auch die geringste ihrer Erscheinungen zu erklären. Er erklärt nicht die Natur des menschlichen Geistes, noch die unmittelbaren Thatsachen seines Bewußtseins, er erklärt

---

menschlichen Persönlichkeiten sich entfaltet, die sich auf dem gemeinsamen Grunde der einen Menschennatur doch gegenseitig von einander unterscheiden, während in Gott Idee und Wirklichkeit eins und dasselbe sind; vergl. Thom. Summ. Theolog. Qu. XI. Art. 3; Qu III. Art. 3. Schon Augustinus (de Trinit. V. 9) sagt deßwegen: Cum quaeritur quid tres, magna inopia humanum laborat eloquium; dictum est tamen tres personae non ut illud diceretur, sed ne taceretur. Cf. ibid. VII. 9: Fateamur, loquendi necessitate parta haec vocabula . . . cum conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus. Besser bezeichnen wir darum Gott im Gegensatze zu dem pantheistisch Unendlichen als den lebendigen, selbstbewußten Gott, wie dieß die alte Schule that, indem das Wort „persönlich" leicht zu der erwähnten irrigen Auffassung Anlaß gibt. Denn „unter dem Begriffe von Gott", sagt Kant (Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S 661), „versteht man nicht etwa bloß eine blind wirkende Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit Urheber der Dinge sein soll, und dieser Begriff eines lebendigen Gottes interessirt uns allein."

nicht die Natur und Art der menschlichen Erkenntniß, er erklärt nicht die Geschichte, nicht die freie That, nicht das Bewußtsein von Verdienst und Schuld, nicht die Existenz des Bösen, nicht den Fortschritt weder des Einzelnen noch der Gesammtheit. Mag der Pantheismus noch so viel von Freiheit und Selbständigkeit sprechen, über das Fatum des Alterthums kommt er doch nicht hinaus. Alles ist so, weil es so ist, und weil es so ist, ist es wahr und gut. Wo aber keine Freiheit, da ist keine Zurechnungsfähigkeit, da ist weder Tugend mehr noch Verbrechen — denn Alles ist nur die Erscheinung einer nothwendig schaffenden, blind wirkenden Macht, des allgemeinen Weltgeistes. Das Böse ist dann nur eine unerläßliche Durchgangsstufe, die Folie für das Gute und die von Gott selbst gesetzte Bedingung seiner Entwicklung. Nur durch Kampf und Gegensätze, nur durch die Verwirklichung aller Möglichkeiten gelangt der Weltgeist zur allseitigen Offenbarung seines unendlichen Inhaltes. Das Böse bildet den dunkeln aber nothwendigen Hintergrund, auf dem sich das Gesammtbild des Göttlichen in der Weltentwicklung nur um so heller abhebt, und was vom niederen Standpunkte aus als sittlicher Mißton erscheint, verklärt und verschmelzt sich vor dem speculativen Gedanken zur reinsten, vollen Harmonie. Die sittliche Menschennatur und seine Grundbestimmung durch das Gewissen ist dann ein ewiges Räthsel, seine Anforderung, Lohn und Strafe, die es zuspricht, eine stete unglückselige Selbsttäuschung. Es ist klar, das sittliche Interesse ist durch den Pantheismus geradezu vernichtet, die Behauptung der unbedingten Nothwendigkeit aller Dinge hebt allen Unterschied von Gut und Bös, von Wahrheit und Irrthum auf und bahnt den Weg zu einem schaudererregenden intellectuellen und sittlichen Nihilismus.

Hiemit hat auch der Pantheismus sich selbst vernichtet.

Wenn auch in der Persönlichkeit mancher der Koryphäen der pantheistischen Lehre diese Consequenzen in ihrer ganzen furchtbaren Nacktheit nicht zu Tage treten, und die mehr idealistische Färbung mancher der neueren pantheistischen Systeme einen poetischen Hauch über das dürre Knochengerippe einer Alles verschlingenden Nothwendigkeit[1] warf, welcher so manchen Edleren und Besseren von den äußersten Extremen, freilich selbst im Widerspruch mit seinen Voraussetzungen, bewahrte, so ist doch der eigentliche Gehalt dieser Lehre, mit Abstreifung jedes höheren Elementes, bald unter die Massen gedrungen, und hat hier gewirkt, was er nothwendig wirken mußte. Der Pantheismus hat im Communismus und Socialismus seinen practischen Ausdruck gefunden, und nach der Läugnung des lebendigen Gottes wird der Mensch, das „Volk", dessen Thron besteigen, vor dem jede Selbstständigkeit, jede Individualität sich beugen muß[2]. Die Bewegungen der letzten Jahrzehnte waren nur die Anfangsversuche, der pantheistischen Doctrin im Leben volle Anerkennung zu verschaffen. Und darum ist es auch Keinem mehr möglich, den furchtbaren Irrthum des Pantheismus zu ignoriren. Denn es gilt vom ganzen Geschlechte, was Göthe sagt: „Wer seinen Irrthum kostet, hält lange damit Haus; aber wer ihn ganz erschöpft, der muß ihn kennen lernen, wenn er nicht wahnsinnig ist." Der Pantheismus sucht das Räthsel des Daseins zu lösen, aber, was er vorbringt, bietet nur neue und größere Räthsel. Die christliche Weltanschauung allein, die da scheidet zwischen Gott, dem Unendlichen und seinem Werke, der endlichen Welt, erklärt das Leben, hat Antwort auf alle Fragen des Lebens, wenn

---

[1] Göthe (im Werther) nennt daher mit Recht den Gott des Pantheismus ein „ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer".

[2] Vgl. Bemerkungen zum fünften Vortrag.

sie gleich den Unendlichen nicht ganz begreift, noch die That seiner unendlichen Macht vollständig zu erfassen im Stande ist. Darum konnte der Pantheismus auch keineswegs auf die Dauer Macht haben über die Geister; mit Spinoza[1] im siebenzehnten Jahrhundert hereingetreten in die Geschichte der Philosophie, von Fichte wieder aufgenommen und durch Schelling und Hegel zur vollendeten Entwicklung und Darstellung gebracht, hatte er durch diese einen Augenblick viele der Zeitgenossen in seinen Zauberkreis gezogen und gefesselt, um dann desto schneller wie ein glänzendes, aber halt- und wesenloses Luftgebilde hinabzusinken und zu vergehen. Schon Schelling hat diese Umkehr der Philosophie angedeutet, wenn er sagt: Die Welt ist nicht eine Begebenheit, sondern eine That[2]; und die Schüler des letzten und gewaltigsten Meisters, Hegel's, sind in zwei Fractionen, eine Rechte und Linke zerfallen, von denen jene sich wieder der theistisch-christlichen Weltanschauung zugewendet hat, diese dem Materialismus verfallen ist, den sie in mehr oder weniger roher Form als die Vollendung aller Erkenntniß preist. Der Pantheismus bildet darum einen Uebergangszustand in der Philosophie. Das Wahrheitsmoment, das in ihm liegt, und seine relative Berechtigung der früheren Gotteslehre, namentlich dem Deismus gegenüber, ist darin gegeben, daß er nicht wie jener die Welt entgottet und Gott in ein unbekanntes Jenseits verweist, sondern das Walten und Wehen der Gottheit im Universum erkennt und im Gegensatze zu der falschen, einseitigen und un-

---

[1] Die Zeitgenossen Spinoza's nannten sein und jedes mit ihm verwandte System schlechtweg und ganz richtig Atheismus; denn wo Alles Gott ist, ist nichts Gott. Der Name Pantheismus erscheint erst im vorigen Jahrhundert.

[2] Ueber die menschl. Freiheit. S. 482.

lebendigen Trennung des Deismus nachdrücklich betont. Er bezeichnet ein lehrreiches, höchst merkwürdiges Blatt in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes, der, nachdem er den Kreislauf des Irrthums durchmessen, will er nicht in dem Sumpf des Materialismus untergehen und sich selbst vernichten, immer wieder zum Bekenntniß des lebendigen, selbstbewußten, vor und über, aber auch in seiner Schöpfung waltenden Gottes zurückgeführt wird, zum ächten Theismus, wie ihn schon die Welt vor Christus in seinen hervorragendsten Denkern Sokrates, Plato und Aristoteles[1] ausgesprochen hat — mit einem Worte, zu dem Grunddogma des Christenthums: „Gott sprach, und es ward." In diesem einfachen und so unendlich erhabenen Worte hat die heilige Schrift den Inhalt aller ächten Philosophie für immer festgestellt. Und „wahrlich", spricht Rousseau von diesem biblischen Worte, „das ist ein so großartiges System, so voll Trostes, so erhaben, so ganz geeignet die Seele zu erheben und die Tugend zu begründen: so lichtvoll, so überraschend, so einfach, kurz, es ist ein System, das Unbegreifliches enthält, aber bei Weitem nicht jene Unzahl von absurden Behauptungen, wie wir sie in allen übrigen finden." Und selbst Fichte[2] gesteht: „Es enthält diese alte ehrwürdige Urkunde die tiefsinnigste und erhabenste Weisheit und stellt Resultate auf, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück muß."

---

[1] Siehe Bemerkungen zum fünften Vortrag.

[2] Naturrecht. Th. I. S. 32.

Bemerkungen zum fünften Vortrag.

Das Wesen des Pantheismus hat Papst Pius IX. in der Allocution vom 9. Juni 1862 geschildert:

„Eo impietatis et impudentiae deveniunt, ut coelum petere ac Deum ipsum de medio tollere conentur. Insigni enim improbitate ac pari stultitia haud timent asserere, nullum supremum sapientissimum providentissimumque Numen divinum existere ab hac rerum Universitate distinctum, ac Deum idem esse ac rerum naturam et idcirco immutationibus obnoxium, Deumque reapse fieri in homine et mundo atque omnia Deum esse et ipsissimam habere Dei substantiam ac unam eandemque rem esse Deum cum mundo, ac proinde spiritum cum materia, necessitatem cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto. Quo certe nihil dementius, nihil magis impium, nihil contra ipsam rationem magis repugnans fingi et excogitari unquam potest.“ Als nächste Consequenz dieser Lehre, heißt es weiter, erscheine die Doctrin von der absoluten, unumschränkten Staatsomnipotenz: „Omnia legitimae cujusque proprietatis jura invadere, destruere contendunt, ac perperam animo et cogitatione confingunt et imaginantur jus quoddam nullis incircumscriptum limitibus, quo reipublicae statum pollere existimant, quem omnium jurium originem et fontem esse temere arbitrantur.“ —

Daß der menschliche Geist im vorchristlichen Alterthume durch die denkende Betrachtung der Natur und seiner selbst zur Anerkennung des persönlichen Gottes gelangt war, beweisen gerade jene Drei, in denen der griechische Genius und die gesammte vorchristliche philosophische Entwicklung zu

ihrer höchsten Kraftentfaltung gelangte: Sokrates, Platon, Aristoteles.

Nach Sokrates erscheint Gott als das höchste Gut und die höchste Weisheit, der zwar der sinnlichen Anschauung entzogen ist, aber durch die Ordnung in der Natur sich offenbart, für Alles, und den Menschen insbesondere Sorge trägt, bei dessen Verehrung es auf Reinheit der Gesinnung und Rechtschaffenheit vor Allem ankommt[1]. Das höchste Wesen kann nur ein einziges sein, da es die Welt zu Einem großen Ganzen geordnet hat, das zugleich Urgrund und Urheber der menschlichen Seele ist, die am Göttlichen theilnimmt[2]. Wenn er bei seinem Monotheismus von Göttern spricht, so erscheinen diese dem höchsten, welterschaffenden Gotte untergeordnet. Er ist allwissend[3] sowohl als allmächtig, ein gerechter Belohner der Tugend, wie Bestrafer des Lasters.

Nach Platon ist Gott das höchste Gut und der höchste Geist, denn der Absolute kann nur als beseelt und vernünftig gedacht werden[4], der die Sonne geschaffen, die ein Abbild seiner Wirksamkeit ist in der intelligiblen Welt, die von ihm ihr Licht empfängt, wie in der sichtbaren Welt Alles von der Sonne erleuchtet wird[5]; er ist die Quelle alles Guten und Schönen. Er ist das absolute, vollkommenste, lebendige, geistige Wesen, in ihm ist weder Zukunft noch Vergangenheit, sondern bloß Gegenwart[6]. Durch ihn ist die Welt geworden, denn die Seele ist das Erste und nicht der Körper[7], die Welt ist nicht aus einer blinden, nothwendig wirkenden Ursache hervorgegangen; sie

---

[1] Xenoph. Memorab. IV. 3, 14; I. 4; I. 5, 10; I. 1, 19.
[2] Mem. IV. 3.
[3] Mem. I. 4.
[4] Soph p. 248.
[5] De Rep. p. 508.
[6] Tim. p. 30.
[7] De Legg. X. p. 892.

ist ausgegangen aus Gott in Weisheit und Erkenntniß; die Dinge waren nicht und sind durch Gott geworden[1]. Die Welt ist geschaffen als Abbild seines eigenen geistigen, lebendigen und allervollkommensten Wesens[2], Darstellung seiner ewigen Ideen, nicht aus nothwendigem Bedürfniß, sondern aus Liebe, welche die Tochter des Ueberflusses und der Armuth ist[3]. Er leitet und regiert die Welt und trägt Sorge für Alles[4], auch das Böse muß dem großen Ganzen dienen. Und Niemand kann seiner Strafe entgehen; „denn du wirst seinem Blick nie entfliehen, wärest du noch so klein und verkröchest dich in die Tiefen der Erde, oder noch so hoch und schwängest dich in die Himmel empor; du wirst doch die gebührende Strafe für deine Thaten tragen müssen, entweder schon in diesem Leben, oder wenn du hinabgefahren bist in den Hades oder an einen anderen noch schrecklicheren Ort versetzt worden bist. Dieß soll dir auch gesagt sein im Hinblick auf Jene, die du durch Frevel und allerlei Ungerechtigkeit aus niedrigen Umständen zu hoher Ehre emporsteigen sahest ... als ob die Götter überall auf die Menschen nicht Acht haben. Du kanntest ihre endliche Bestimmung nicht, wie dieselbe zum Besten des Ganzen beitragen muß"[5].

Nach Aristoteles ist Gott die Ursache aller Bewegung, denn Nichts geht über in Bewegung, außer durch ein Wesen, das schon in Bewegung ist; darum unveränderlich, immateriell, reine Thätigkeit, reiner Geist; Urquell alles

---

[1] Soph. p. 265. Doch spricht diese Stelle nicht evident den christlichen Schöpfungsbegriff aus (*ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα*), wenngleich Clemens von Alexandrien die platonische Lehre so auffaßt. Cf. Cohort. ad Gent. VI.

[2] Tim. p. 39. [3] Sympos. p. 202.

[4] De Legg. X. p. 898. [5] De Legg. p. 904.

Lebens und höchstes Leben [1]. Der göttliche Geist muß einen seiner würdigen Denkinhalt haben, das ist er selbst, Gott denkt sich selbst [2]; in diesem Selbstbewußtsein Gottes beruht seine Seligkeit [3]. Gott bewegt das Universum als Gegenstand der Liebe [4], er ist das höchste Gut, das Princip alles Lebens, und Einer sowohl der Art wie der Zahl nach [5]. „In der Welt ist es, wie bei einem Heere, Ordnung schafft ein Oberhaupt; nicht die Ordnung schafft das Oberhaupt, sondern das Oberhaupt schafft die Ordnung; diejenigen, welche kein Oberhaupt, das für sich und geschieden von der Welt besteht, annehmen, sind genöthigt, die absurde Behauptung aufzustellen, daß das Seiende aus dem Nichts hervorgegangen sei, oder daß Alles Eins sei (Atheismus — Pantheismus). Es gibt nur ein höchstes Princip; diejenigen, welche eine unendliche Reihe von Wesen annehmen, von denen jedes sein eigenes Princip hat (Materialismus), machen aus der Welt lauter Einzelheiten. Aber die Dinge wollen nicht schlecht regiert sein. Schon Homer hat gesagt: „Nicht wohl frommet uns Vieler Gewalt, nur Einer soll Herr sein" [6]. —

Ueber das eigentliche Wesen der pantheistischen Systeme bei allem Zauber ihrer ersten Erscheinung sagt Tzschirner [7]: Ich muß gestehen, daß mich das allgemeine Leben, welches

---

[1] Metaphys. XII. 7.
[2] Metaphys. XII. 9: νόησις νοήσεως.
[3] Metaphys. XII. 7.
[4] Metaphys. XII. 7.
[5] Metaphys. XII. 8.
[6] Metaphys. XII. 10. Vergl. Kym, die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum. Zürich 1862. Zell, Verhältniß der aristot. Philos. zur Religion. Mainz 1863.
[7] Briefe über Reinhard's Geständnisse bei Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik. II. B. S. 32.

diese Philosophie (Schelling's) in die todte Natur hauchte, und den Sonnen und Planeten, wie dem Wurme und der Pflanze mittheilt, die Vereinigung, welche sie zwischen dem Unendlichen und Endlichen vermittelt, wunderbar angezogen hat. Die Physik hatte mich die Weltkörper nur als Massen betrachten gelehrt, welche sich seelenlos nach dem Gesetze der Schwere bewegen; die Naturphilosophie beseelte diese Massen, und heiterer blickte ich zu den Sternen auf und fühlte mich ihnen in dem Gedanken befreundet, daß in ihnen, wie in mir, die Fülle des Lebens, obwohl in unendlich höheren Potenzen, und das Bewußtsein ihrer schöpferischen Kraft und ihres fröhlichen Wandels in den himmlischen Sphären wohne .... Die Naturphilosophie warf die Scheidewand zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen nieder, vermählte den Himmel mit der Erde, lehrte mich das Unendliche im Endlichen schauen, und schloß Vernunft und Phantasie in ein Vermögen zusammen, in das Vermögen, das Unendliche anzuschauen, und setzte Poesie und Philosophie in die engste Verbindung.

Bald aber verschwand in mir diese poetische Stimmung wieder, die nüchterne Ruhe trat wieder ein, und ich suchte den Sinn dieser Philosophie mit Bestimmtheit und Deutlichkeit zu fassen. Da war es mir, als würde mit einem Male ein schöner Zauber gelöst; da sah ich mich nicht mehr von lieblichen Dichtungen, nur von unbestimmten und luftigen Gestalten ohne Consistenz und Halt umringt: da öffnete sich ein Abgrund, der alles Große und Herrliche zu verschlingen drohte. Bei ruhiger Prüfung mußte ich an der Naturphilosophie Klarheit und Deutlichkeit und sicherer Begründung zweifeln, entdeckte ich, daß sie zu den trostlosesten Resultaten führe. Mehr hat mir keine Philosophie versprochen, weniger keine gehalten. Sie trägt ein liebliches und glänzendes Gewand; streifen wir

aber die schöne Hülle ab, so tritt uns hohl und bleich eine Gestalt entgegen, deren Anblick wir nicht ertragen können. Die Philosophie, die so viel vom Anschauen des Unendlichen, von den Offenbarungen Gottes, vom seligen Leben im Absoluten redet, endigt mit dem Resultate, daß Alles, was ist und geschieht, mithin auch der Mensch mit seinen Gedanken, Entschlüssen und Handlungen, die nothwendige Wirkung einer nothwendigen Lebenskraft sei, welche unabläſſig zeuge und gebäre und ihre Zeugungen verwandle und umgestalte, um wieder neue Productionen aus ihrer nie zu erschöpfenden Fülle hervorgehen zu lassen. Dieß ist das Resultat der Naturphilosophie, womit sie Alles hinwegnimmt, was dem Leben Würde, Zweck und Bedeutung gibt, die Idee der Gottheit, Unsterblichkeit, Freiheit und Sittlichkeit. Der Gott der Naturphilosophie ist das Universum; es wohnt in ihm nur Leben und Bewußtsein und zeugende Kraft, aber kein heiliger Wille, keine Güte noch Gerechtigkeit. Ihr Unendliches ist nur ein gesteigertes Endliches, und was wir das Uebersinnliche nennen, weil es nie in den Kreis der Erfahrung hereintritt, Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit, das sucht man in dem Systeme des Absoluten vergebens.

Sechster Vortrag.

Der Mensch.

Bedeutung der Lehre vom Menschen: pantheistische und materialistische Anschauung. — Darlegung der materialistischen Theorie: der Geist das Product des Körpers, daher keine Fortdauer nach dem Tode, kein freier Wille, kein qualitativer Unterschied zwischen Mensch und Thier, keine allgemein gültigen Grundsätze der Moral und des Rechtes. — Die Poesie des Materialismus, seine Ehrfurcht vor dem Stoff; die Unsterblichkeitslehre des Materialismus. — Ursachen des Materialismus. — Einseitige und ausschließliche Beschäftigung mit der Materie; allgemeine und darum falsche Anwendung einer nur relativ gültigen Methode; Mangel an logischem Denken. — Die materialistische Richtung des Lebens erzeugt die Theorie des Materialismus. — Die Beweisführung des Materialismus — sie beruht auf unklaren Vorstellungen und falschen Schlüssen — das wahre Moment seiner Beweise schon längst vor ihm erkannt und gewürdigt, besonders der Einfluß des Leiblichen auf den Geist. — Das Kindes- und Greisenalter, der Schlaf, die Ohnmacht, der Wahnsinn. — Der Materialismus ist außer Stand, die Erscheinungen und den Inhalt des Bewußtseins zu erklären. — Folgen des Materialismus. — Bemerkungen.

„Herr," sprach vor vielen Jahrhunderten der hl. Augustinus, ebenso groß durch die Schärfe seines Geistes wie die Liebeskraft seines Herzens, „gib, daß ich mich erkenne und dich erkenne." Und schon vor ihm hatte der Weise des Alterthums jenes bekannte Wort gesprochen, das die Bedingung und der Anfang aller ächten Weisheit ist: „Erkenne

dich selbst." Die Erkenntniß Gottes und die Erkenntniß unserer selbst, das sind die beiden Pole, innerhalb welcher alles Denken unseres Geistes sich bewegt, der zweifache Gegenstand seiner Forschung und im Grunde doch nur ein und dasselbe Ziel, da von dem einen Licht ausgeht über das andere, eines das andere näher erklärt und begründet. Aber auch umgekehrt, ist das eine verdunkelt, dann wirft es auch seinen Schatten über das andere, eine falsche Gotteserkenntniß führt nothwendig zu einer ebenso falschen Lehre vom Menschen, und jede irrige Anschauung vom Wesen und der Stellung des Menschen im Universum wird folgerecht auch das Wesen Gottes in ihrer Weise umgestalten.

Ist Gott? Was ist Gott? — Diese Frage ist bereits von uns beantwortet. Es übrigt uns noch die Beantwortung der zweiten Frage, die sich unmittelbar an die erste anschließt, mit ihrer Beantwortung zum Theil schon beantwortet ist; sie bilde den Inhalt dieses und des nächsten Vortrages.

Wer bist du? Mit dem erwachenden Bewußtsein stellt der Mensch, stellt sich die Menschheit diese Frage. Bist du Staub, ganz Staub, nichts als Staub, der einen Augenblick emporwirbelt und zum Menschenbild sich gestaltet, das ebenso schnell wieder zerstiebt, zerstreut wird in alle Winde — oder lebt ein höheres Wesen in dieser irdischen Hülle? Und wenn dieß, welcher Art ist dieses höhere Wesen, woher stammt es, wohin strebt es, was ist seine Natur und Bestimmung? Die Antwort, je nachdem sie gegeben wird auf diese Fragen, bedingt und charakterisirt unsere gesammte Weltanschauung, in ihr liegt zum Voraus schon die Lösung für alle übrigen Fragen.

Wer bist du? fragt der Pantheist. Seine Antwort haben wir bereits vernommen. Du bist Gott, spricht er, denn der Mensch ist Gott, ist die höchste vollendete Erscheinung des

Göttlichen [1], sein Geist ist Gottes Geist, sein Denken ist Gottes Denken. Aber der Pantheismus, wenn er gleich schon im vorchristlichen Alterthume, namentlich aber am Anfange dieses Jahrhunderts ausgerüstet, wie nie zuvor, mit allen Mitteln des Geistes und aller Macht der Sprache erschien, konnte nie auf die Dauer den Menschen fesseln und noch weniger befriedigen. Einen Augenblick konnte er ihn in seinen Zauberkreis bannen, doch zu tief fühlt der Mensch die innere Lüge des Systems, zu sehr ist er es sich bewußt, daß der Mensch Mensch ist und nicht Gott. Und so oft auch noch eine krankhaft idealistische Richtung und eine hoffarttrunkene Philosophie es versucht hat, den Menschen auf die Höhe der Gottesgleichheit zu erheben, die eben doch nur eine lügenhafte und erträumte war — bald erwacht der Mensch, und ihm schwindelt wie dem Traumwandelnden, er fällt um so tiefer, je höher er sich erhoben hatte.

Und wieder fragt er sich: Wer bist du? Und er antwortet: Du bist kein Gott, du bist nur was das Thier ist, kein Wesen verschiedener oder höherer Art, „mit Allem, was da lebt und blüht, theilst du den gleichen Ursprung und das gleiche Ende [2].“ Hat der Pantheismus den Menschen vergöttert, so blieb es dem Materialismus vorbehalten, den Menschen zu verthieren. Die Zuversicht, mit welcher der Materialismus in der Gegenwart auftritt, sein Bestreben, durch eine Menge populärer Schriften die Massen für seine Lehre zu bearbeiten, macht es uns zur Pflicht, näher auf dessen Anschauungen einzugehen. Dieß wird um so eher geschehen können, da wir seine metaphysischen, allgemein

---

[1] Strauß, Glaubensl. I. S. 399.
[2] Büchner, Kraft und Stoff. S. 234. Vogt, Bilder aus dem Thierleben. S. 419.

wissenschaftlichen Voraussetzungen bereits gewürdigt haben, deren Consequenzen in der Lehre von der Natur und Bestimmung des Menschen ganz besonders an den Tag treten. Der Uebersichtlichkeit halber prüfen wir die materialistische Lehre vom Menschen unter einem vierfachen Gesichtspunkte. Fragen wir zuerst:

Was lehrt der Materialismus? sodann:

Woher der Materialismus? und:

Wie beweist der Materialismus? endlich:

Wohin führt der Materialismus?

Was lehrt der Materialismus? Schon der Magus des Nordens, Hamann, hat die Signatur des Materialismus gegeben: „Eine Vernunft, die sich als Tochter der Sinne und der Materie bekennt, seht, das ist unsere Religion; eine Philosophie, welche den Menschen ihren Beruf, auf allen Vieren zu gehen, offenbart, rührt unsere Großmuth; und ein Triumph heidnischer Gotteslästerung ist der Gipfel unseres Genie's.“ Hiemit ist eigentlich schon Alles gesagt, es bedürfte keiner weiteren Ausführung; denn Originalität hat der Materialismus ohnehin nie bewiesen; er ist eben das Gedankenloseste und Aermste, was je der Mensch in seiner Verirrung ersonnen hat. Doch wie können wir sagen, ersonnen hat? Der Materialismus hat Nichts ersonnen. Sinnen, Nachsinnen ist ihm auch nicht von ferne eingefallen; der Materialismus ist eben nur da möglich, wo der Mensch gar nicht zum Denken kommt, und gerade da stehen bleibt, bei der äußeren Erscheinung nämlich, wo das Denken eigentlich erst beginnt. Kein Wunder, wenn er darum nur gläubig nachspricht, was der Vater des modernen Materialismus, Feuerbach, zuerst ausgesprochen: „Nur das Object der Sinne oder das Sinnliche allein ist wahrhaft wirklich; Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit sind daher

Eins[1]." Wahrlich eine Philosophie würdig einer Bestie, für welche nur die rohe Materialität Geltung hat, die sich mit den Tatzen greifen und mit den Zähnen fassen läßt. „Der Kreislauf des Lebens", der „Stoffwechsel", das ist die Zauberformel, die alle Räthsel des Daseins löst. „Der Theologie," sagt Vogt[2], „ist die Seele ein individuelles, immaterielles Princip, welches in einem bestimmten Körper seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat... Für die Naturforschung

[1] So sagt auch Virchow (Gesamm. Abhandl. zur wissenschaftl. Medicin. Frankf. 1856): „So lange nicht eine besondere Seelensubstanz gefunden, und deren Wirkungen auf physikalische Maße zurückgeführt seien, habe die Annahme einer immateriellen Seele keiner wissenschaftlichen Werth," d. h. eine immaterielle Seele soll erst dann angenommen werden, wenn deren Materialität bewiesen ist. Immer wird als bewiesen angenommen, was erst zu beweisen wäre, daß nämlich bloß das Handgreifliche auch das Wirkliche ist. „Man zeige uns die Seele," sagt Vogt (Köhlerglaube und Wissenschaft), „man überzeuge die Sinne von ihrer Existenz, man mache, daß man sie sehen, riechen, hören, schmecken, fühlen kann." Diese „Philosophie des Kindes," wie Carus sagt, die man jetzt als den Höhepunkt des wissenschaftlichen Fortschrittes uns anpreist, ist eben nur ein Beweis der Denkunfähigkeit, wie schon der heil. Thomas es bezeichnet hat. „Die Alten," spricht er (Summ. Theolog. I. Qu. LXXV. Art. 1), „welche sich noch nicht über die sinnliche Vorstellung erheben konnten, sagten, bloß die Körper seien wirklich, und was kein Körper ist, das sei Nichts." Und an einer anderen Stelle (l. c. Qu. IV. Art. 1): Antiqui, ignorantes vim intelligendi et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Vergl. oben S. 64 ff. „Die Mathematiker," sagt Göthe (Sprüche in Prosa. III. Bd. S. 299), „sind wunderliche Leute; durch das Große, was sie leisteten, haben sie sich zur Universalgilde aufgeworfen, und wollen nichts anerkennen, als was in ihren Kreis paßt, was ihr Organ behandeln kann."

[2] Bilder aus dem Thierleben. S. 419 ff.

dagegen ist die Seele kein immaterielles, von dem Körper trennbares Princip, sondern nur ein Collectivname für verschiedene Functionen, die dem Nervensystem, und zwar bei den höheren Thieren dem Centralnervensystem, dem Gehirn, ausschließlich zukommen, und die ebenso wie alle anderen Functionen der verschiedenen Organsysteme des Körpers bei der Störung des Organes modificirt werden. Geht das Organ, geht der Körper, dem es angehört, zu Grunde, so hört auch damit die Function auf; stirbt der Körper, so hat damit auch die Seele ein vollständiges Ende. Die Naturforschung kennt keine individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers.... Somit wäre der Mensch so gut wie das Thier nur eine Maschine, sein Denken das Resultat einer bestimmten Organisation, der freie Wille demnach aufgehoben. Wie der Nerv eines bestimmten Muskels diesen zucken läßt, wenn ein bestimmter Gefühlsnerv gereizt wird, so muß auch die Gehirnsubstanz eines Individuums diesen oder jenen Gedanken produciren, je nachdem sie so oder anders erregt wird. Ich kann nicht anders sagen, als: Wahrlich, so ist's. Es ist wirklich so. Der freie Wille existirt nicht, und mit ihm nicht eine Verantwortlichkeit oder Zurechnungsfähigkeit.... Der Organismus kann sich nicht selbst beherrschen, ihn beherrscht das Gesetz seiner materiellen Zusammensetzung." — „Der Stoff regiert den Menschen", sagt ein Anderer [1], „der Mensch ist nur ein verschwindendes Product und Moment im Kreislauf des Lebens und vom Augenblicke der Zeugung an in einem Meere von kreisenden Stoffen." — „Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung; sein Wille die nothwendige Folge aller dieser Ursachen, gebunden an ein Natur-

---

[1] Moleschott, Kreislauf des Lebens. S. 64 ff. 84 ff. 436 ff.

gesetz, das wir aus seiner Erscheinung erkennen, wie der Planet an seine Bahn, wie die Pflanze an den Boden." Bisher glaubten wir, das Denken sei eine Thätigkeit der Seele, und kluge oder alberne Rede Sache des Verstandes. Mit Nichten, werden wir belehrt. Es gibt gar keine Seele. „Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffes, eine Versetzung des Hirnstoffes .... ohne Phosphor kein Gedanke ... auch das Bewußtsein ist nichts als eine Eigenschaft des Stoffes." „Die Seelenfunction ist nur eine besondere Aeußerungsweise der Lebenskraft, bedingt durch die eigenthümliche Construction der Gehirnmaterialität. Dieselbe Kraft, die durch den Magen verdaut, denkt durch das Gehirn. Alles Gefasel von der Selbständigkeit des menschlichen Geistes ist völlig werthlos"[1]. „Das Gehirn verändert sich mit den Zeiten, und mit dem Gehirn die Sitte, die des Sittlichen Maßstab ist"[2] ... „Den meisten Menschen wird es schwer, sich die Naturnothwendigkeit ihres Daseins und ihrer Handlungen klar zu machen, weil sie nicht bedenken, daß jeder Eindruck auf Ohr und Auge eine körperliche Einwirkung ist, welche stoffliche Veränderungen nach sich zieht, weil sie übersehen, daß jeder Trunk, jeder Bissen das Blut und damit die Nerven verändert, daß jeder Luftzug, jede Veränderung des Dunstkreises auf die Hauptnerven wirkt und diese Wirkung fortleitet bis zum Gehirn"[3].

Ja, auch seine ideale Seite weiß der Materialismus geltend zu machen. Der „Kreislauf des Lebens" begründet nach ihm eine Weltanschauung, ungleich großartiger und erhabener als die engherzige, selbstsüchtige, christliche Sittenlehre. „Ist es denn unpoetisch," sagt Moleschott, „wenn

---

[1] Büchner, Kraft und Stoff. S. 122.

[2] Moleschott a. a. O.

[3] Moleschott a. a. O.

unsere stofflichen Verrichtungen unmittelbar geadelt sind, weil auch an der allerunscheinbarsten geistige Regung und Bewegung hängt? Ist es nicht dichterischer [1], wenn man im Stoffwechsel eine ewige Macht der Verjüngung, eine immer fließende Quelle jugendlich kräftigen Lebens sieht? Sieht man nicht den Stoff in immerwährender Bewegung, aus Kohlensäure und Wasser, aus Dammsäure, Ammoniak und Salzen Blumen und Früchte auf dem Grabe gedeihen, woraus schwellendes Leben auf Triften und Fluren, eine neue Gedankenmacht in menschlichen Hirnen erwachsen ... Es ist Tod in dem Leben und Leben in dem Tod. Dieser Tod ist kein schwarzer, schreckender; denn in der Luft und im Moder schweben und ruhen die ewig schwellenden Keime der Blüthe. Wer den Tod in diesem Zusammenhange kennt, der hat des Lebens unerschöpfliche Triebkraft erfaßt und mit ihr die ganze Fülle der menschlichen Dichtung, die unwandelbar ruht auf den Marmorsäulen der Wahrheit" [2].

---

[1] Man sieht, der Materialismus will tausendmal lieber den Vorwurf tragen, irreligiös und unmoralisch zu sein, als den der Poesielosigkeit. Und doch ist diese scheinbare Poesie des Materialismus nur der ungerechtfertigte Rückstand einer geistigen Lebensanschauung, ein Phantasiebild, welches sich nicht mit den Consequenzen des Materialismus vereinigen läßt.

[2] Büchner beginnt das Kapitel über die Unsterblichkeit des Stoffes mit einem Citat aus Shakespeare's Hamlet:

„Der große Cäsar, todt und Lehm geworden,
Verklebt ein Loch wohl vor dem rauhen Norden,
O daß die Erde, der die Welt gebebt,
Vor Wind und Wetter eine Wand verklebt!"

Hamlet hatte unmittelbar zuvor gesagt: „Warum sollte die Einbildungskraft nicht den edlen Staub Alexander's verfolgen können, bis sie ihn findet, wo er ein Spundloch verstopft? ... Man könnte ihm bescheiden genug dahin folgen und sich immer von der Wahrscheinlichkeit führen lassen. Zum Beispiel so: Alexander starb, Alexander

Und das sollte eine neue Weisheit sein? Das ist eine Lebensansicht, wie sie schon vor zweitausend Jahren der Spötter in der Schrift ausspricht, wenn er sagt: Laßt uns essen und des Lebens genießen, denn morgen werden wir sterben [1]. Nur hat dieser wahrer und offener gesprochen; denn die Unsterblichkeit des Materialismus, selbst in der Form, in welcher sie hier vorgetragen wird, ist eine Lüge. Der Mensch ist eben nur dieser Mensch durch seine Form, die untheilbare Einheit, die sein Wesen bildet.

Das ist die Lehre, wie sie die „Heerde Epikur's" schon längst im alten Rom verkündet hatte [2], und wie sie im vori-

---

ward begraben, Alexander verwandelte sich in Staub, Staub ist Erde, aus Erde macht man Lehm; und warum sollte man nicht mit dem Lehm, worin er verwandelt wurde, ein Bierfaß stopfen können?" So soll denn nach Büchner das Genie des großen Briten schon vor 300 Jahren die Wahrheit angedeutet haben, welche jetzt noch nicht einmal alle Naturforscher erkennen — die Lehre des Materialismus nämlich. Aber warum geht Büchner nicht lieber noch viel weiter zurück, zu jenem alten Buche, in dem es von dem Menschen heißt: „Du bist Staub, und sollst wieder zurückkehren in den Staub?"

[1] Weish. 2, 6 ff. Büchner ist (a. a. O. S. 24) besonders bemüht, vor aller Entsagung zu warnen und die „Würde des Stoffes" uns ans Herz zu legen, für den Stoff uns zu begeistern. „Indem wir essen und trinken," sagt Moleschott (a. a. O. S. 436), „arbeiten wir im Dienste des Geistes und tragen den Geist fort durch alle Welttheile und Zeiten."

[2] Dieß geht aus vielen Grabschriften hervor. Da heißt es: Was ich gegessen und getrunken, das habe ich mit mir. — Der du dieß liesest, genieße dein Leben, denn nach dem Tode ist weder Lachen noch Spiel, noch irgend eine Wollust. — Freunde, mischet einen Becher Weins und trinket ihn, das Haupt mit Blumen bekränzt, das Uebrige verzehrt nach dem Tode die Erde und das Feuer. — Ich habe gelebt, und über das Leben hinaus nichts geglaubt. Halte Alles für Trug, Leser, nichts ist unser. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 596.

gen Jahrhundert wieder wie ein giftiger Brodem aufgestiegen aus der sittlichen und socialen Fäulniß, die einen großen Theil der höheren Klassen Frankreichs und Englands durchfressen hatte, und von einem Helvetius, Broussais und Cabanis, dem Verfasser des Systems der Natur u. A., damals wie jetzt den sogenannten Gebildeten mundgerecht gemacht worden war. Das ist die Lebensweisheit, die der Dichter jenen feigen Wüstling [1] aussprechen läßt. „Der Mensch entsteht aus Morast, und watet eine Weile im Morast, und macht Morast, und geht wieder zusammen in Morast.“ Das ist denn der ächte Kreislauf des Lebens; eine Lehre, die den in maßlosem Egoismus, Genußsucht und Sinnlichkeit Untergegangenen unseres Geschlechts so recht aus der Seele herausgesprochen ist, und die darum von ihnen als das neue Evangelium begrüßt und gierig verschlungen wird. Und darum hat in neuester Zeit das Haupt der Kirche selbst das Verdammungsurtheil über die Doctrin ausgesprochen. „Sie nehmen,“ spricht Papst Pius IX. [2], „keine anderen Kräfte an als jene, welche in der Materie liegen, und ihre ganze Sittenlehre und ihr Ehrgeiz ist nur darauf hingerichtet, so viele Reichthümer als möglich zu häufen und zu vermehren und jeder bösen Lust zu fröhnen. Und durch solche schlechte und abscheuliche Grundsätze schmeicheln sie, schützen und rechtfertigen sie allen fleischlichen Sinn, der dem Geiste widerstrebt und schreiben ihm sogenannte natürliche Rechte und Eigenschaften zu, welche, wie sie vorgeben, durch die Lehre der Kirche verletzt würden, ohne zu achten auf das Wort des Apostels: Wenn ihr nach dem Fleische lebet, so werdet ihr sterben; wenn ihr aber im Geiste die Werke des Fleisches abtödtet, werdet ihr leben.“

---

[1] Franz Moor in Schiller's „Räubern.“

[2] Allocutio habit. d. 9. Jun. 1862.

Schon J. J. Rousseau hatte seiner Zeit die materialistische Lehre gerichtet: „Fliehe Jene," spricht er[1], „die unter dem Vorgeben, die Natur erklären zu wollen, trostlose Lehren ausstreuen ...., die Alles umstürzen, zerstören und mit Füßen treten, was der Menschheit heilig ist, die dem Unglücklichen den letzten Trost rauben in seinem Schmerz, den Reichen und Mächtigen den einzigen Zügel ihrer Leidenschaft, die in den Herzen die Stimme des Gewissens ersticken und die Hoffnung der Tugend vernichten und sich dabei rühmen, die Wohlthäter des Menschengeschlechtes zu sein. Nie, sagen sie, ist die Wahrheit dem Menschen schädlich; das ist meines Erachtens ein Beweis, daß ihre Lehre die Wahrheit nicht ist."

Doch wir haben bereits mehr als zur Genüge das Wesen des Materialismus kennen gelernt. Gehen wir über zu unserer zweiten Frage: Woher die Erscheinung des Materialismus in unseren Tagen, woher dieser Beifall, der ihm von mancher Seite gezollt wird? Woher diese kecke Zuversicht, diese Siegesgewißheit, mit der er in der jüngsten Vergangenheit auf's Neue unter uns aufgetreten ist? Hat nicht der furchtbare Verfall der dem Epikuräismus huldigenden alten heidnischen Welt, mit ihren Ungeheuern von Wollust und Grausamkeit, die dieser erzeugte, längst und laut genug verkündet, was aus der Menschheit geworden wäre, hätte nicht das Christenthum eine neue Schöpfung in's Leben gerufen über der von Moder und Fäulniß verpesteten römischen Welt? Hat nicht im vergangenen Jahrhundert der materialistische Unglaube an seinen Lehrern und Adepten zuerst und furchtbar sich gerächt, mußten nicht gerade sie, Hof und Adel, zuerst es erfahren, was aus den Völkern wird, haben sie einmal das Geheimniß des Materialismus

[1] Emile. T. III.

begriffen, der alle thierischen Triebe in ihnen entfesselt und alle Leidenschaften aufstachelt in ihrer Brust? Oder ist es vielleicht der Fortschritt in den Naturwissenschaften, welche, immer tiefer eindringend in das Innere der Natur, nothwendig bei dem Materialismus als letztem Resultate anlangten? Nichts weniger als dieß. Gerade die Männer, mit welchen eine neue Epoche der Naturwissenschaften beginnt, Baco[1] von Verulam, Copernicus, Newton, Kepler, Galilei, sie sind nicht minder groß durch ihre gläubige Gesinnung als durch ihre Leistungen in der Wissenschaft. Daß aber den eifrigen Vertretern und Verbreitern der materialistischen Denkweise die Wissenschaft eine besondere Bereicherung zu danken hätte, davon hat man bis zur Stunde noch nicht das Mindeste vernommen[2], ja, Einer ihrer Meister[3] hat es sogar gewagt, sie geradezu „Spaziergänger, Dilettanten und Fremdlinge auf dem Felde der Naturwissenschaft" zu nennen, „die vor dem unwissenden und leichtgläubigen Publikum Behauptungen aufstellen, welche die Meister dieser Wissenschaft weder für begründet noch für gerechtfertigt ansehen." Oder haben sie neue Beweise gefunden, welche die Wissenschaft bis dahin noch nicht kannte, welche sich nicht widerlegen lassen, und welche alles Das unrettbar umstoßen, was die Menschheit seit den Jahrtausenden ihrer Geschichte Seele, Geist, Gewissen, Gott, Religion

---

[1] Baco nennt die Natur „ein Buch, in welchem Gottes Finger seine Macht eingeschrieben, und die deßwegen gleichsam als eine zweite heilige Schrift zu betrachten sei." De Dignit. scient. L. III. c. 2. Parasc. Aphor. IX.

[2] Büchner (S. 241) beruft sich auf Autoritäten zur Stütze des Materialismus. Sie sind „eine große Anzahl von (wilden) Naturvölkern," „der berühmte Voltaire, Mirabeau, Danton und Friedrich der Große"!!

[3] Liebig. (Augsburg. Allgem. Zeitung. 1856. Nr. 24.)

nennt? Auch das nicht. Nicht einmal Originalität im Irrthum läßt sich ihnen nachsagen, es ist der alte französische Materialismus des vorigen Jahrhunderts, dem sie Alles abgeborgt, namentlich jenen Weisheitsspruch [1], den der Führer der Partei mit besonderer Vorliebe wiederholt. Alles andere Gerede ist nur die Umschreibung dieser Phrase, und was die Uebrigen vorbringen, die Umschreibung dieser Umschreibung.

Also woher diese Erscheinung des Materialismus? Wir glauben nicht zu irren, wenn wir den Grund derselben theils in einem Irrthum der Erkenntniß, theils in einer verkehrten Richtung des Willens und Lebens suchen.

Was das Erste betrifft, so ist es keine Frage, daß die fortgesetzte Beschäftigung mit der Materie, zumal wo die ganze Berufsthätigkeit und gesammte Lebensrichtung aufgeht in der Beobachtung und Untersuchung materieller Erscheinungen, mehr und mehr die Macht der Ideen und des Geistes in den Hintergrund treten läßt. Der Beruf des Naturforschers nöthigt ihn nicht und läßt ihm auch wenig Muße,

---

[1] Der Materialismus unserer Tage ist so weit entfernt, irgendwie neue Thatsachen oder Gründe zu seiner Rechtfertigung vorzubringen, daß selbst Ausdruck und besonders betonte Kraftworte den Materialisten des vorigen Jahrhunderts abgeborgt sind. Die berüchtigt gewordene und von ihm mit Vorliebe wiederholte Phrase Vogt's: „Das Gehirn sondert die Gedanken ab, wie die Nieren den Urin und die Leber die Galle," findet sich bereits wörtlich bei Cabanis (Rapports du physique et du moral dans l'homme, 3. Mém. §. 7): Il faut considérer le cerveau comme un organe particulier, destiné spécialement à produire la pensée, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile etc. Doch findet selbst Büchner diesen Vergleich „sehr schlecht gewählt," da wir „auch bei der genauesten Betrachtung nicht im Stande sind, ein Analogon aufzufinden zwischen der Gallen- und Urinsecretion und dem Vorgange, durch welchen der Gedanke im Gehirne erzeugt wird."

über den Geist, sein Leben und seine Gesetze nachzudenken, während der Geschichtschreiber, der Rechtsgelehrte, der Staatsmann, der Künstler keinen Schritt thun kann auf seinem Gebiete, ohne auf das Walten des Geistes und die von ihm ausgehenden und die Welt bestimmenden Mächte zu stoßen. So schrumpft denn allmählich das Leben ein mit all' seinen großen und gewaltigen Erscheinungen, alle That des Geistes, alle Macht des freien Willens verschwindet, existirt nicht, weil sie sich nicht einzwängen läßt in den engen Kreis der besonderen Berufsthätigkeit, nicht mit „physikalischem Maße" messen läßt. Schon der Dichter spottet über solches Gebahren:

„Wer will das Lebendige begreifen,
Sucht erst den Geist herauszutreiben.
Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie;
Die Theile hat sie in ihrer Hand,
Fehlt leider, ach! das geist'ge Band."

Die Naturwissenschaften geben uns weder über Anfang und Ziel unserer Freiheit und Gedanken, noch über Ursprung und Ende der Natur selbst Aufschluß. Sie führen uns mit Sicherheit bis zu einem gewissen Punkte, dann lassen sie uns rathlos stehen. Von dem, was darüber hinausliegt, und was zu wissen unser erstes und höchstes Interesse ist, wissen sie nichts zu sagen; und doch kann nur das Ziel des Lebens dessen Anfang und Bedeutung erklären [1]. Die Naturwissenschaft, weil sie bloß mit den in die Sinne fallenden Erscheinungen des körperlichen Lebens sich zu beschäftigen hat, ist in sofern allerdings in ihrem Rechte, wenn sie eben bloß von den körperlichen, sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen ausgeht, und bloß auf diese

---

[1] Deutinger, Renan und das Wunder. V. Kap.

Rücksicht nimmt, wiewohl die volle und genügende Erklärung auch der leiblichen Seite des Menschenlebens nicht gelingt, ohne das freie und seelische Element in die Berechnung mit aufzunehmen, da Vernunft und Freiheit auch auf das leibliche Leben vielfach bedingend und bestimmend einwirken [1]. Aber sie überschreitet ihr Gebiet und erscheint völlig unberechtigt von dem Augenblicke an, wo sie ihr Princip der sinnlichen Erfahrung als der alleinigen Quelle der Wahrheit, das bloß für ihre Thätigkeit Geltung hat, zum allgemeinen Grundsatze aller Erkenntniß und Wissenschaft erhebt, und aus dem Umstande, daß für das Object ihrer Wissenschaft zunächst sie des Geistes nicht bedarf, auch auf das Nichtvorhandensein des Geistes schließt [2]; abgesehen davon, daß jede Wis-

[1] Schon Hufeland (Makrobiotik) und Feuchtersleben (Diätetik der Seele) haben diesen Gedanken besonders geltend gemacht.

[2] „Es kann Einer ein geschickter und für sein Geschäft sogar begeisterter Schuhmacher sein," sagt Schulz-Bodmer (der Froschmäusekrieg S. 6), „ohne sich über die Bereitung des Leders, worin er täglich hantiert, gründliche Kenntnisse verschafft zu haben. Noch weniger wird sich die Welt verpflichtet fühlen, den gründlichen Schuhmacher auch für einen gründlichen Philosophen zu halten. Hält er sich aber selbst dafür, und sucht er die Menschen vom Standpunkte seiner ledernen Weltanschauung aus zu überzeugen, daß sie sich an seinen Schuhen genügen lassen sollten, daß darüber hinaus alles transscendente Streben nach Rock und Hosen nur auf Vorurtheil beruhe, so lacht man über seine Anmaßung. Um kein Haar breit anders machen es diejenigen Physiologen, welche darum, weil sie für ihre Wissenschaft eine zeitlich mit dem Leibe verbundene Seele nicht bedürfen, kurzweg schließen, daß diese Annahme selbst eine leere Hypothese sei. Und diesen Physiologen wird dann auch mit Recht das „Schuster, bleib' bei deinem Leisten" zugerufen. Es hat eben die Menschheit in den langen Jahrtausenden ihres Bestandes sich noch mit anderen Dingen beschäftigt, als bloß mit der sinnlichen Natur, mit Steinen, Pflanzen und Thieren — sie hat über Staat, Religion, Wissen-

senschaft als solche nur in, für und durch den Geist zu Stande kommt [1]. Jede Wissenschaft hat ihre eigenthümlichen Principien und eben in ihnen zugleich auch ihre bestimmten Grenzen. Die Gesetze der Mineralogie finden im Pflanzenleben, jene der Pflanze im Thiere nur eine sehr

---

schaft, Kunst, Recht und Sitte, Gesetzgebung und Freiheit und vor Allem über sich selbst nachgedacht, so daß der Materialismus mit seiner Prätension der Alleinberechtigung völlig lächerlich erscheint." Dieß hatte jedoch schon Sokrates längst vorher bemerkt: „Weil die Handwerker in ihrem Handwerk zu Hause sind," sagte er (Platon. Apolog. Socrat. p. 23), „so meine ein Jeder, er sei auch in allen übrigen Dingen der Gescheidteste."

[1] Um die Verschiedenheit der Auffassung nach der Verschiedenheit der Auffassungsgabe zu kennzeichnen, bedient sich der berühmte Naturforscher K. E. von Baer folgenden Gleichnisses. (Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Berlin, Hirschwald, 1862. S. 41): Es hört Jemand in einem Walde ein Horn blasen, und nachdem er ein lebhaftes Allegro oder schmelzendes Adagio gehört hat, wird er vielleicht auf einen munteren Jäger oder zartsinnigen Musiker schließen. Er wird sich vielleicht besinnen, ob er diese Melodie nicht schon einmal gehört hat, aber daß sie sich selbst abgespielt hat, wird ihm gar nicht in den Sinn kommen. Indem er die Melodie sich zu wiederholen strebt, tritt zu ihm eine Milbe, die in dem Horne saß, als man es anfing zu blasen. „Was Melodie, was Adagio! Dummes Zeug!" spricht sie. „Ich habe es wohl gefühlt; ich hatte eine stille und dunkle gewundene Höhle gefunden, in der ich ruhig saß, als sie plötzlich von einem schrecklichen Erdbeben erschüttert wurde, erregt durch einen entsetzlichen Sturmwind, der mich aus der Höhle schleuderte." „Thorheit!" ruft eine gelehrte Spinne; „ich saß auf dem Horne, und fühlte deutlich, daß es heftig vibrirte, bald in rascheren, bald in langsameren Schwingungen, und ihr wißt, daß ich mich auf Vibrationen verstehe, fühle ich doch die leiseste Berührung meines Netzes, wenn ich tief in meinem Observationssacke sitze." Sie hat Recht, die gelehrte Spinne, in ihren subtilen physikalischen Beobachtungen; auch die Milbe hat richtig beobachtet; nur hatten beide kein Verständniß für die Melodie gehabt.

modificirte Anwendung. Es ist darum ein ganz unwissenschaftliches Verfahren, wenn die Gesetze der unorganischen oder organischen Natur auf Moral und Religion übertragen werden sollen. Die That der Nächstenliebe, der Opfertod eines Codrus werden mit einem ganz andern Maßstabe gemessen, als ein Naturereigniß. Die Naturwissenschaft kann nicht einmal alle Vorgänge auf ihrem Gebiete hinreichend erklären; mit welchem Recht darf sie sich herausnehmen, außer und über ihrem Gebiete stehende Lebenserscheinungen nur mit ihrem Maße messen zu wollen? Das Leben ist nicht ein Theil der Wissenschaft, sondern die Wissenschaft ein Theil des Lebens [1]. Je mehr aber die Pflege der Natur-

---

[1] Vgl. Deutinger a. a. O. Das Aergste gegen die Arroganz einer fälschlich sogenannten Naturwissenschaft hat Schopenhauer (bei Baader sämmtl. WW. Bd. VII. Einl. S. XXII) ausgesprochen: „Solchen Herrn vom Tiegel muß beigebracht werden, daß bloße Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum Philosophen befähigt; wie nicht weniger gewissen anderen, ihrem Geiste verwandten Naturforschern, daß man ein vollkommener Zoolog sein und alle sechzig Affenspecies an einer Schnur haben kann, und doch, wenn man außerdem nichts ... gelernt hat, im Ganzen genommen ein unwissender, dem Volke beizuzählender Mensch ist. Dieß ist aber in jetziger Zeit ein häufiger Fall. Da werfen sich Leute zu Welterleuchtern auf, die ihre Chemie, oder Physik, oder Mineralogie, oder Zoologie, oder Physiologie, sonst aber auf der Welt nichts gelernt haben, bringen an diese ihre einzige anderweitige Kenntniß, nämlich was ihnen von den Lehren des Katechismus noch aus den Schuljahren anklebt, und wenn ihnen nun diese beiden Stücke nicht recht zu einander passen, werden sie sofort Religionsspötter und demnächst abgeschmackte, seichte Materialisten. Daß es einen Plato und Aristoteles, einen Locke und Kant gegeben hat, haben sie vielleicht einmal auf der Schule gehört, jedoch diese Leute, da sie weder Tiegel noch Retorte handhabten, noch Affen ausstopften, keiner näheren Bekanntschaft werth gehalten... Ihnen gehört die unumwundene Belehrung, daß sie Ignoranten sind, die noch Vieles zu lernen haben, ehe sie mitreden können."

wissenschaften vielfach im Dienste der Industrie alle anderen Gebiete der Wissenschaft und alle höheren Bestrebungen verdrängt, desto häufiger werden auch solche Uebergriffe hervortreten [1].

Aus dieser Vernachlässigung des Geistes und seiner Gesetze ergibt sich sodann ein zweiter Fehler, der sich alsbald sehr empfindlich fühlbar macht, der Mangel eines klaren, richtigen, folgerechten Denkens. Denn es genügt eben nicht, bloß die Thatsachen zu beobachten und zu beschreiben, ebenso wichtig ist es, aus ihnen die richtigen Schlüsse zu ziehen, um ein allgemeines Resultat zu gewinnen. Und daß der Materialismus gerade in dieser Beziehung auf eine wahrhaft naive Weise seine Unfähigkeit beurkundet hat, wird sich uns unbezweifelt darthun, wenn wir die Beweisführung desselben näher betrachten. Dieß ergibt sich jedoch aus einem Worte, das einer der Koryphäen des Materialismus gesprochen und ein Anderer [2] ihm getreulich nachgeredet: „Die empirische Naturforschung muß die Wahrheit sagen, ob dieselbe nach menschlichen Begriffen beruhigend oder trostlos, logisch oder inconsequent, vernünftig oder albern ist." Also eine Wahrheit, die nicht logisch und eine Albernheit, die man uns als die höchste Weisheit preist! Das logische Denken ist das Organ, wie es schon Aristoteles genannt hat, das Werkzeug, durch welches sich der erkennende Geist der Wahrheit bemächtigt; ohne dieses darum keine wahre Erkenntniß, sondern nur willkürliche Phantasien und luftige Hypothesen. Mit Recht sagt daher Feuchtersleben [3]:

---

[1] „Die meisten Irrthümer kommen daher," sagt Pascal (Pens. P. II. Art. 17), „daß man eine Wahrheit einseitig und mit Ausschluß der übrigen geltend macht."

[2] B. Cotta bei Büchner S. 295.

[3] WW. IV. B. S. 36.

„Man sollte eigentlich den Ausdruck Materialist gar nicht brauchen. Er veranlaßt die Vorstellung von einer Denkart, von einem philosophischen Systeme. Genau genommen ist aber der Materialismus nur der gänzliche Mangel philosophischer Bildung. Denn diese fängt eben damit an, daß der Mensch in sich selbst zurückgehen und den Begriff „Geist" bilden und festhalten lerne, sowie man in der Geometrie den Begriff des Punktes vor dem sichtbaren Punkte bilden lernen muß. Wie Platon dem Ἀγεωμέτρητος, so kann man auch dem sich so nennenden Materialisten nicht gestatten, in Dingen der Philosophie das Wort zu nehmen. Es fehlt ihm das **A**, also auch das **B** und das **C** davon."

Nehmen wir hiezu die Ausartung einer alle Thatsachen der Erfahrung und des Lebens höhnenden, innerlich durch und durch unwahren, pantheistischen Philosophie, wie sie das letzte Jahrhundert der Welt geboten, dürfen wir uns wundern, wenn so Mancher von der schwindelnden Höhe, auf welche ein pseudoidealistisches Philosophem ihn zu stellen versuchte, herabstürzte in den Schmutz und Schlamm der Materie und wie Nabuchodonosor zum Thiere wird, nachdem er den Göttern gleich zu werden gestrebt? Der Materialismus ist der tiefe Fall des hyperidealistischen Pantheismus, das trübe Erwachen aus dem Rausche einer hoffarttrunkenen Speculation, der Materialist ist der verlorene Sohn, der sein Erbtheil verpraßt und nun in der Fremde die Schweine hütet, und sie um ihre Nahrung beneidet [1].

---

[1] Man erinnere sich an das Liebäugeln der Materialisten mit den Thieren; sie erheben diese nur, um den Menschen desto tiefer herabzudrücken. „Der Mensch hat kein Recht, sich als Wesen verschiedener und höherer Art anzusehen; mit Allem, was lebt und blüht, theilt er gleichen Ursprung und gleiches Ende.

Doch dieß ist nicht die alleinige Ursache des heutigen Materialismus. Die Arroganz, mit welcher er auftritt, und der Beifall, mit welchem er von vielen Seiten aufgenommen wird, weisen darauf hin, daß seine Wurzeln noch tiefer liegen.

In einer Zeit, die das Höhere dem Niederen, den Geist der Materie dienstbar macht, die den materiellen Interessen sich vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich, zugewendet und das ganze Menschenleben aufgehen läßt in Industrie, Handel und Gewerbthätigkeit, die kein anderes Ziel des Privat- und öffentlichen Lebens mehr anerkennt als Genuß und die Mittel zum Genuß, Geld und Geldeswerth, wo das *Utilitätsprincip* vielfach der leitende Gedanke der Staatsmänner und Gesetzgeber geworden ist — in einer solchen Zeit muß der Materialismus als eine willkommene Doctrin erscheinen, als das rechte Wort, in welchem die ganze Strömung, das innerste Wesen derselben ihren Ausdruck findet. Die Praxis geht immer voraus, auch hier wie überall folgt die Theorie der Praxis nach, *der practische Materialismus hat die materialistische Lehre erzeugt.*

Und hierin liegt die Macht des Materialismus unserer Tage; nicht in den Ideen, die er vertritt, denn er gewährt die ideenärmste, geistloseste Weltanschauung, die sich nur denken läßt; nicht in den Trägern und Vertretern dieser Lehre, denn diese sind nichts weniger als Geister ersten Ranges; nicht in der Schärfe und Gründlichkeit seiner Beweisführung, nicht in seiner philosophischen und wissenschaftlichen Stärke — er spricht eben nur aus, was schon längst

---

Eine aus Vergleichen und Schlüssen hervorgegangene Ueberlegung leitet die Thiere in ihrem Handeln; *der geistige Proceß, durch den dieß geschieht, ist seinem Wesen nach vollkommen derselbe wie beim Menschen*, wenn auch die Urtheilskraft dabei eine weit schwächere ist.“ *Büchner* S. 262.

thatsächlich gegolten, er ist Tausenden die wissenschaftliche Rechtfertigung einer Richtung, die schon längst ihr Leben bestimmt und ihr ganzes Wesen durchdrungen hatte. Es gilt auch hier das Urtheil, das seiner Zeit Jacobi[1] über Helvetius fällte: „Der Mann hat nur herausgesagt, was die Menge seiner Zeitgenossen im Stillen dachte; er hatte es frei herausgesagt: Wir schätzten nur die Wollust, hätten nur unsere thierischen Sinne, gerade fünf an der Zahl, kein unmittelbares Gefallen am Menschen, keine Liebe, und die Tugend, die sich selbst belohne, sei ein Hirngespinnst." Die materialistische Lehre erscheint darum immer im Gefolge einer materialistisch gewordenen Zeit, die keine andere Macht kennt, als die rohe, materielle Macht — Geld und Bajonette — und keinen anderen Genuß, als den mehr oder weniger verfeinerten materiellen Genuß.

Wir sind weit entfernt, die Bedeutung der Naturwissenschaften und ihren raschen Fortschritt in der Gegenwart zu verkennen oder tadeln zu wollen, so wenig als wir die Hebung und Pflege aller materiellen Interessen verwerfen. Was wir verwerfen und als unheilvoll, und in seinen Folgen furchtbar bezeichnen, das ist das einseitige und ausschließliche Geltendmachen einer Richtung der menschlichen Wissenschaft und Thätigkeit, die immer nur bedingten Werth und untergeordnete Bedeutung haben kann gegenüber den großen Fragen des Lebens und den höchsten Gütern der Menschheit. Wir verwahren uns nur vor einem Beurtheilen und Verurtheilen von Fragen und Thatsachen, die jenseits der sinnlichen Erfahrung liegen und demnach der Beurtheilung von Seite der empirischen Wissenschaften sich vollständig entziehen. Denn die Naturwissenschaft hat zur Aufgabe die Erforschung und Beschreibung der Gesetze der sinnlichen

[1] Woldemar, Bd. I. S. 209.

Welt, sie bietet an sich daher gar keinen Maßstab noch ein Erkenntnißprincip für das Leben und die Gesetze des Geistes. Auch behaupten wir nicht die sittliche Verkommenheit eines Jeden, dem die materialistischen Theorien nicht vollständig unbegründet erscheinen; wir gestehen vielmehr, daß vor dem oberflächlichen Denken, das sich von den großen Erscheinungen, in denen ein höheres Leben und eine Ideenwelt sich offenbart, abgewandt hat, manche Behauptungen des Materialismus eine gewisse Wahrscheinlichkeit gewinnen. Dabei bleibt doch unser Satz stehen: Der Materialismus im Großen und Ganzen ist ein Irrlicht, das nur aus dem Sumpf und Moder einer versunkenen und sittlich morschen Zeit sich entwickeln kann.

Gehen wir über zu den Beweisen, mit denen der Materialismus seine Lehre zu begründen sucht.

Diese lassen sich kurz zusammenfassen. Das Gehirn, sagt er, ist Sitz und Organ des Denkens. Seine Größe, seine Form, die Art seiner Structur stehen im geraden Verhältnisse zur Denkthätigkeit. Dieß beweist vor Allem die Entwickelungsgeschichte des Menschen; denn mit der steigenden Entwicklung des Gehirns entwickelt sich gleichfalls aufsteigend die Denkkraft, mit der allmählichen Abnahme und Rückbildung des Gehirns nehmen auch die geistigen Fähigkeiten ab, wie wir dieß an jedem Kinde und Greise täglich sehen. Frauen haben ein verhältnißmäßig weniger großes Gehirn als Männer, darum weniger Denkkraft; der Scharfsinnige hat ein größeres Gehirn als der Stumpfsinnige, regelwidrige Kleinheit des Gehirnes ist immer mit Stumpfsinn verbunden. Der Neger hat eine unvollkommene Gehirnbildung, darum ist er weniger intelligent als der Weiße. Ein bedeutendes, die Gehirntheile ergreifendes Leiden wird auch immer eine Störung der Denkthätigkeit zur Folge haben — Stumpfsinn, Wahnsinn. Mit dem schichtweisen Abtragen von Gehirn-

theilen bei Thieren nehmen auch schichtweise ihre geistigen Fähigkeiten ab, so daß der Anatom im eigentlichsten Sinne stückweise die Seele herunterschneidet [1].

Auf diese Thatsachen der Erfahrung gestützt, zieht der Materialismus den Schluß: Die Seelenfunction ist nur eine besondere Ausrüstungsweise der Lebenskraft, bedingt durch die eigenthümliche Construction der Gehirnmaterialität . . . Dieselbe Kraft, die durch den Magen verdaut, denkt durch das Gehirn . . . Alles Gefasel, welches die philosophische Psychologie von der Selbstständigkeit des menschlichen Geistes und von seiner Unabhängigkeit, von seinem materiellen Sub=

[1] Büchner S. 125. Schon die angeführten Thatsachen sind falsch. Denn es ist noch gar nicht bewiesen, daß die Gestalt und Capacität des Schädels als Maß der geistigen Befähigung zu betrachten sei, so wenig bei dem Einzelnen wie den verschiedenen Racen. Vgl. Engel, Untersuch. über die Schädelform. 1851. S. 124 ff. Prichard, Naturgeschichte des Menschengeschlechts, deutsch von R. Wagner. I. 304. Bes. Waitz, Anthropol. der Naturvölk. Leipzig 1859. I. S. 300 ff. Die amerikanische Schule war es (bes. Nott and Gliddon, Types of Mankind 1854), welche diese Ansicht im Interesse der Sklavere, für welche ihr Buch geschrieben ist, verbreitete. „Ein und dasselbe Volk," sagt Waitz, „sehen wir im Laufe der Geschichte von der Rohheit zur Cultur fortschreiten und von seiner Höhe wieder herabsinken, aber die Schädelform bleibt dieselbe." Nous doutons qu'il se rencontre aujourd'hui un seul individu, pourvu de quelques connaissances en physiologie, qui se persuade que l'esprit se pèse au poids du cerveau, se mesure sur la grosseur de la tête, sur le développement comparatif des diverses parties de l'encéphale, que les innombrables aptitudes ou dispositions intellectuelles, morales et affectives se dessinent en ronde-bosse à la surface du crâne. J. Moreau im Journ. d. Savants 1860. p. 395. Nach den Untersuchungen von R. Wagner, geprüft durch Flourens (Journ. d. Sav. 1862. p. 233), nimmt, dem Gewichte des Gehirnes nach classificirt, unter 960 gewöhnlichen Menschen Gauß den 125sten, Dupuytren den 179sten, Hermann den 326sten, Hausmann den 641sten Platz ein!

strat bisher vorgebracht hat, erscheint der Macht der Thatsachen gegenüber als völlig werthlos [1]. Noch klarer spricht sich ein Anderer [2] aus: „Die sogenannte Seelenthätigkeit ist nur Product der Gehirnsubstanz; Function, Stoff und Gestalt bedingen einander gegenseitig und auch die Gehirnthätigkeiten sind nur Resultate der eigenthümlichen Zusammensetzung und Structur des Gehirnes selbst."

Prüfen wir nun dieses Resultat. Dieselbe Kraft, die durch den Magen verdaut, denkt durch das Gehirn u. s. w. Der Materialismus glaubt, hiemit etwas besonders Neues, seine Entdeckung ausgesprochen zu haben. Es ist nur die uralte Wahrheit, wie sie die katholische Philosophie schon längst, in den finsteren Zeiten des Mittelalters und der Scholastik, gelehrt hat, die er ungenau erfaßt, und woraus er seine falschen Schlüsse gezogen hat. Hören wir hierüber den Repräsentanten der katholischen Lehre, den hl. Thomas. Er wirft die Frage auf, ob in dem Menschen ein oder mehrere Lebensprincipien angenommen werden müssen [3]; sodann fragt er, ob diesem einen Lebensprincip — Lebenskraft — eine oder mehrere Thätigkeiten, Vermögen zukommen [4]. Gestützt auf die Erfahrung kommt er zu dem Resultate, daß im Menschen ein und dasselbe Princip — Seele — es ist, von welchem sowohl die vegetative Thätigkeit — Ernährung, Wachsthum — als die sensitive — Empfindung und Begehrung — und die intellective Thätigkeit — Gedanke und freier Wille — ausgehen nicht in dem Sinne, als ob leibliches Wachsthum, sinnliches Wahrnehmen und bewußtes Denken Eins wären, Acte eines und

---

[1] Büchner, S. 137.
[2] Die Physiologie des Menschen. Band IV. der „Gegenwart".
[3] Summ. Theolog. I. Qu. LXXVI. Art. 3.
[4] L. c. I. Qu. LXXVII. Art. 1. 2. 3.

desselben Vermögens, sondern es sind verschiedene Kräfte, Thätigkeiten, Functionen, die aber alle in dem einen gemeinsamen Lebensprincipe — Seele — wurzeln, von ihr ausgehen, in ihr sich zusammenschließen, wie das Sehen z. B. unmittelbar eine Thätigkeit des leiblichen Organes, des Auges ist, mittelbar aber von der Seele ausgeht, welche alle Organe beseelt und ihre Thätigkeit bedingt. Den Beweis gibt der hl. Thomas selbst, wenn er sagt, daß Erschütterungen, Störungen des niedern Seelenlebens auch die Thätigkeit der höheren Vermögen, z. B. des Denkens hemmen, was nicht geschehen könnte, wäre der Mensch als sinnliches, vegetatives und intellectives Wesen nicht dennoch ein und dasselbe Wesen, das in diesen verschiedenen Richtungen sich bethätigt [1]. Sonach ist es völlig richtig und der Erfahrung entsprechend, wenn wir sagen: Von demselben Wesen, von dem die Verdauungskraft ausgeht, geht auch die Denkkraft aus, eben wegen dieser substantialen Einheit des Seelenprincips; wäre es nicht dasselbe Wesen, so könnten wir nicht von einem und demselben Menschen sagen, er schläft, er wächst, er ist krank, er hört und sieht, er denkt, es wäre der Denkende ein Anderer als der Schlafende [2]. Die verschiedenen Lebensthätigkeiten, die in der Natur getrennt sich finden, sind geeint in der einen menschlichen Seele; wie im Thiere schon das Leben der Pflanze wieder erscheint, aber nicht für sich bestehend, sondern

---

[1] Summ. Theolog. I. Qu. LXXVI. Art. 3: Una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam, quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. Qu. LXXVII. Art. 2: Unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures, et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures.

[2] Summ. Theolog. I. Qu. LXXVI. Art. 3.

eins und zugleich mit dem thierischen Leben, so erscheinen im Menschen die niederen Lebensformen der Pflanze und des Thieres — vegetatives, sensitives Leben — aber geeint mit einer dritten, höheren Potenz, dem freien und bewußten Geiste, dem intellectiven Leben [1]. Aber es ist falsch, wenn der Materialismus sagt, dieselbe Kraft, dasselbe Vermögen, das durch den Magen verdaut, denkt durch das Gehirn; denn das Bewußte — die Denkkraft — kann nicht bewußt und zugleich bewußtlos — Verdauung — das Freie nicht zugleich frei und unfrei sein; wäre es dasselbe Vermögen, dieselbe Kraft, dann wäre das Pflanzenleben zugleich Thierleben, zwischen Pflanze und Thier kein Unterschied. Es ist ein Seelenwesen, aber ausgerüstet mit verschiedenen Vermögen und Operationen.

Wenn der Materialismus weiter sagt: Die Seelenfunction ist nur eine besondere Ausrüstungsweise der Lebenskraft, so ist gerade das Umgekehrte wahr. Die Seele ist es, welche das Leben dem Körper gibt und erhält, von der die Kraft zum leiblichen und sinnlichen Leben ausgeht, die aber noch außerdem das Denkvermögen — die Vernunft — in sich schließt, welches sich nicht durch das leibliche Organ, wie die vegetativen und sensitiven Vermögen bethätigt, wohl

---

[1] Es erscheint auch hier ein allgemeines, das Universum beherrschendes Gesetz, wonach das Niedere immer in dem Höheren aufgehoben ist; dieses schließt jenes in sich ein und enthält es virtuell. Vgl. Summ. Theolog. I. Qu. LXXVI. Art. 3. Auch die Kirche hat diese Einheit des Vitalprincips im Menschen längst ausgesprochen in dem Satze: Die vernünftige Seele ist die Form des Leibes (Conc. Vienn. a. 1311: Anima rationalis sive intellectiva est forma corporis humani per se et essentialiter); und ebenso Pius IX. an den Erzbischof zu Köln: Anima rationalis vere, per se et immediate est corporis humani forma. Vgl. Bemerkungen zum sechsten Vortrag.

aber vom leiblichen Organe als Bedingung seiner Wirksamkeit abhängig ist [1].

Völlig willkürlich aber und allen Thatsachen der Erfahrung widersprechend ist, wenn der Materialismus weiter folgert: Die Seelen- (Denk-) Thätigkeit ist nur ein Product der Gehirnsubstanz u. s. w. Niemand hat noch geläugnet, und die katholischen Schulen am allerwenigsten, daß der Mensch in seinen geistigen Functionen von den leiblichen Organen bedingt wird und abhängig ist; aber hieraus folgt keineswegs, daß die Lehre von der Selbständigkeit des menschlichen Geistes bloßes „Gefasel" sei. Schon der hl. Thomas [2] wirft die Frage auf: Wie kann die Seele etwas Selbständiges, für sich Bestehendes sein, da sie abhängig ist von den körperlichen Organen? Dieß ist der Fall, antwortet er, nicht als ob das Denken ein körperlicher Vorgang wäre, sondern weil die körperlichen Organe — das Nervensystem mit seinem Centralorgan, dem Gehirn — dem denkenden Geiste das Material für seine Thätigkeit bereiten, und der Geist ohne diese Organe weder Eindrücke von der Außenwelt aufnehmen, noch auf diese zurückwirken kann [3]. Hieraus folgt jedoch noch lange

---

[1] Denn alle Erkenntniß geht aus der Erfahrung und wurzelt in ihr. Vgl. Thom. Summ. Theolog. I. Qu. LXXXIV. Art. 7. „Alle Erkenntniß," sagt J. H. Fichte (System der Philos. I. S. 69), „beginnt und wurzelt in der sinnlichen Anschauung."

[2] Summ. Theol. I. Qu. LXXV. Art. 2.

[3] Summ. Theol. I. Qu. LXXV. Art. 2 ad 3: Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti; phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Daher bei Störungen des Nervensystems Hallucinationen und Wahnsinn eintritt, indem die Seele durch das krankhaft verstimmte, körperliche Organ nur irrige und unrichtige Eindrücke empfängt, demnach ihr Denken

nicht, daß das Denken nichts anders sei, als eben bloße Thätigkeit der körperlichen Organe. Sagen, das Denken ist nichts anders als eine Thätigkeit der körperlichen Organe und besonders des Gehirnes, heißt sagen, das Clavierspiel ist bloße Thätigkeit des Claviers, weil der Spieler offenbar von seinem Instrumente abhängig ist, weil er bei zerrissenen oder verstimmten Saiten nur Mißtöne hervorbringt. Wie der Spieler nicht Eins ist mit seinem Instrument, so müssen wir das Denkvermögen der Seele unterscheiden von dem Organe, durch welches es bedingt ist, der körperlichen Organisation im Allgemeinen und dem Gehirn insbesondere [1].

Sind demnach in einem Menschen die leiblichen Organe nicht normal entwickelt oder durch Krankheit alterirt, so wird dadurch nothwendig auch die volle normale Entwicklung der Seele und ihrer geistigen Vermögen gehemmt, zerstört oder auch völlig unmöglich gemacht, während umgekehrt bei ge-

---

auf falschen Voraussetzungen ruht. Im strengen Sinne des Wortes läßt sich daher von einer Geisteskrankheit nicht reden, immer geht solchem Zustande eine krankhafte Alteration der körperlichen Organe voraus. „Die Rasereien der Kranken," sagt Herder, „die man so oft als Zeugen der Materialität der Seele anführt, sind eben von ihrer Immaterialität Zeugen. Der Wahnsinnige geht von der Idee aus, die ihn zu tief rührte, die also sein organisches Werkzeug zerrüttete und den Zusammenhang mit anderen Organisationen störte. Auf sie bezieht er nun Alles, weil sie die herrschende ist, und er von derselben nicht los kann; zu ihr schafft er sich eine eigene Welt, einen eigenen Zusammenhang der Gedanken, und jeder seiner Irrgänge und die Ideenverbindung ist im höchsten Grade geistig. Nicht wie die Fächer des Gehirnes liegen, combinirt er, selbst nicht einmal, wie ihm die Sensationen erscheinen, sondern wie andere Ideen mit seiner Idee verwandt sind."

[1] So ist das Licht Bedingung, aber nicht Ursache meines Sehens.

sunder leiblicher Organisation auch die intellectuelle Thätigkeit der Seele frei und unbehindert erscheint [1].

Auf diesem Beweis des Materialismus, der nichts als einen groben, handgreiflichen Trugschluß enthält, ruhen alle übrigen Beweisversuche, die von dieser Seite vorgebracht worden sind [2]. Sie alle leiden an dem gemeinsamen Fehler,

---

[1] S. Thom. l. c. Qu. LXXXIV. Art. 7.

[2] Sie enthalten sämmtlich keine wesentlich neuen Momente, der Hauptsache nach hatte sie schon Lucretius (Von der Natur der Dinge. B. III. V. 435) gekannt:

Ferner bemerken wir noch, daß, zugleich erzeuget die Seele
Mit dem Körper, zugleich heranwächst mit ihm und altert,
Weich und zart ist das Kind, ihm schwanken die Kräfte des Körpers,
Und mit ihnen der Sinn. Nun reifet das stärkere Alter,
Und mit diesem zugleich die Ueberlegung und Denkkraft.
Hat die gewaltige Zeit zuletzt den Körper zerrüttet
Und die Glieder sinken mit stumpf gewordenen Kräften,
Dann so sinkt auch der Geist, Gedank' und Sprache verwirrt sich,
Jegliche Kraft nimmt ab, zuletzt fällt Alles auf einmal.
Also löset sich auf das gesammte Wesen der Seele,
Und es zergeht, wie der Rauch in den hohen Lüften zergehet;
Sintemal wir es seh'n sich zugleich mit dem Körper erzeugen,
Gleich fortwachsen mit ihm, und mürbe vom Alter zerlechzen.
Kommt noch hinzu, daß wir sehen den Körper befallen von Krankheit
Schrecklicher Art, gedrückt von empfindlichen Schmerzen und Leiden;
Gleiches bemerken wir auch an der Seele, die Kummer und Furcht drückt;
Sind nicht beide daher die Genossen ähnlichen Schicksals?
Ja, wenn der Körper erkrankt, irrt oftmals selber der Geist auch,
Fällt in Wahnsinn, spricht verkehrte, irrige Dinge:
Auch versinkt er zuweilen in schweren Schlummer durch Schlafsucht.
Tief in den ewigen Schlaf, mit sinkenden Augen und Antlitz.
Stimmen der Menschen hört er nun nicht, er kennt die Gesichter
Seiner Freunde nicht mehr, die um ihn stehen, zum Leben
Ihn aufrufend, und Wang' und Gesicht mit Thränen benetzen.

daß sie die Bedingung, an welche eine Kraft in ihrer Aeußerung geknüpft ist, mit der Kraft selbst verwechseln. Sie finden darum auch sämmtlich aus einem und demselben Principe ihre Lösung.

„Mit der allmählichen Entwicklung des Gehirns," sagt man, „steigert sich auch die geistige Thätigkeit und sinkt wieder ebenso mit dessen allmählicher Rückbildung im Alter." Was für eine unerhörte Neuigkeit hat uns hiemit doch der Materialismus verkündet — daß das Kind noch nicht so vernünftig ist, wie ein Erwachsener! Sonderbar, die Welt hat, so lange sie steht, den Fortschritt der geistigen Kraft zugleich mit dem Aufsteigen der körperlichen Entwicklung gesehen, denn sie hat nie das Kind für ebenso verständig gehalten, wie den Mann; sie hat auch Greise gesehen, altersschwache und geistesschwache Greise. Warum kam sie jedoch bis auf diese neuen Apostel des Materialismus nie auf den Gedanken, daß der Geist nichts ist als Product der Gehirnthätigkeit? Die Welt hat noch immer Menschen sogar sterben sehen, warum hat sie nie gelehrt, mit dem Tode ist Alles aus, warum hat sie immer, überall, unter den entgegengesetzten Klimaten und auf den verschiedensten Bildungsstufen

Darum mußt du gesteh'n, auflösbar müsse der Geist sein,
Weil ansteckendes Gift der Krankheit in ihn hineindringt.
Endlich, hat die Gewalt des Weines die Herzen durchdrungen,
Und die vertheilete Gluth sich ein in die Adern geschlichen,
Dann folgt Schwere der Glieder; der Fuß versaget, die Zunge
Lallet, es schwimmen die Augen, die Seel' ist selber betrunken.
Lärm und Geschrei entsteht, und Schluchzen und widrige Zanksucht,
Und was immer noch pflegt in dergleichen Fällen zu kommen.
Aber was ist's wohl sonst, als daß der gewaltsame Krafttrank
Pfleget im Körper selbst die Seel' in Verwirrung zu setzen?
Was nun verwirren sich läßt, sich in seinen Wirkungen hindern,
Zeiget, wenn irgend ein Grund, der stärker noch wirket, hinzudringt,
Daß es werde zerstört, des künftigen Währens beraubet.

an eine Fortdauer der Seele geglaubt? Sie konnte sich eben noch nicht zur Höhe der materialistischen Weisheit erschwingen, die, wie wir bereits gehört, das Prädicat des „Inconsequenten und Absurden" für sich in Anspruch genommen hat.

Doch nichts ist einfacher als die Erklärung dieser Erscheinung. Im Greisenalter sinkt die Denkkraft, treten die geistigen Vermögen zurück, weil eben bei zunehmender Schwäche und Rückbildung der Organe, welche im Menschen den Rapport zwischen der Außen- und Innenwelt vermitteln, mehr und mehr das Instrument, das Medium sich abnutzt, an dem und durch welches der Geist seine Thätigkeit ausübt; das Material, der Gegenstand seines Denkens wird immer weniger, weil die stumpfgewordenen Organe immer weniger ihnen zuführen, die geistigen Functionen fangen an, wie im Kinde zu schlummern, weil wie bei jenem die Bedingungen ihrer Thätigkeit noch nicht, so hier nicht mehr vorhanden sind. Der Erscheinung kindisch gewordener Greise lassen sich übrigens ebenso viele Beispiele einer bis zur Stunde des Todes ungebrochenen, ja in dieser in erhöhter Weise hervortretenden Geisteskraft und Frische anführen [1], oft nach langer Krankheit, im hohen Alter, trotzdem daß der Leib seiner Auflösung nahe, zum Theil schon erstorben ist. Diese ruhige Klarheit mancher Sterbenden, wenn die Empfindung der einzelnen Sinne bereits aufhört, beweist die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des seelischen Princips im Menschen [2]. Was wir am Greise

---

[1] Man denke an Isokrates, Sophokles, Platon, A. v. Humboldt, Göthe.

[2] „Wenn der Mensch im rohen Zustande nur mit der Außenwelt beschäftigt ist, so gelangt er bei seiner Ausbildung zur Besonnenheit, zur Unterscheidung seines Ich's vom Leibe und dadurch zu dem Ge-

sehen, ist derselbe Vorgang, den wir täglich an uns beobachten können, das allmähliche Erlöschen unserer Sinnesthätigkeit, das Zurücktreten des Geistes bei dem Einschlafen — was jedoch nicht hindert, daß wir am Morgen

---

danken seiner physischen Fortdauer nach dem Tode... In jenen einzelnen Momenten eines höheren Aufschwunges in der tiefen Meditation und Ekstase, wo die Seele sich ganz in sich versenkt, tritt ihre Scheidung vom leiblichen Leben und von der Sinnenwelt noch entschiedener hervor." (Burdach, die Physiologie als Erfahrungswissenschaft. III. S. 741). „Der größte Gewinn, der aus dieser größeren geistigen Freiheit (im Alter), aus der Begierden- und Leidenschaftlosigkeit, dem gleichsam wolkenlosen Himmel, den zunehmende Jahre über das Gemüth hinführen, entsteht, ist, daß das Nachdenken reiner, stärker, anhaltender, mehr die ganze Seele in Anspruch nehmend wird, daß sich der intellectuelle Horizont erweitert und das Beschäftigen mit jeder Art der Wissenschaft und jedem Gebiete der Wahrheit immer mehr und mehr, ausschließend das ganze Gemüth ergreift und jedes andere Bedürfniß, jede andere Sehnsucht schweigen macht." (W. v. Humboldt, Briefe an eine Freundin. I. 34. Br.). „Combien de fois," sagt der Arzt Lauvergne (De l'agonie et de la mort, I. p. 75), „les dernières volontés d'un mourant, dictées avec précision, sang-froid et clarté, n'ont-elles point éveillé un sentiment d'admiration dans l'âme de ceux qui les assistent! Comment se fait-il que sur les bords du cercueil un homme soit si complet au moral, qu'il apparaisse supérieur à tout ce qu'il avait été jusque là; qu'il soit subitement doué, dans son extrême détresse, du sens de la prudence, de la prévoyance, des localités, des rapports et de l'espace; qu'il ait à un si haut degré la mémoire des mots et des personnes absentes et oubliées; le talent de la musique, celui des rapports, des nombres, de l'architecture; la sagacité comparative, la tendance métaphysique, le sentiment de la religion et de Dieu, la fermeté de caractère? Pourquoi cela? Nous l'avons déjà dit: l'âme, dégagée des liens de la matière, s'appartient et se montre alors dans toute sa nudité, toute belle ou toute difforme."

mit erfrischtem Körper und geistig desto regsamer wieder erwachen [1].

Dasselbe gilt von allen übrigen Erscheinungen bei krankhaft gestörtem Organismus — Ohnmacht, Stumpfsinn, den sogenannten Geisteskrankheiten, dem Wahnsinn. Eine Geisteskrankheit im eigentlichen Sinne gibt es nicht; nur den Irrthum und die Sünde können wir als solche bezeichnen. Die uneigentlich sogenannte Geisteskrankheit besteht in der krankhaften Veränderung der Organe, namentlich des Nervensystems, welches, wie auch im heftigen Fiebertraume, dem Kranken Wahngebilde statt der Wirklichkeit vorhält, während doch bei dem entschieden Wahnsinnigen die Gesetze des Denkens, also das, was gerade das Wesen des Geistes ausmacht, unverändert bestehen [2]. So ist auch die Ohnmacht nur ein zeitweiliges Zurücktreten der geistigen und selbst sensitiven Potenzen des Seelenwesens,

---

[1] Es sind die sensitiven und intellectuellen Functionen, welche im Schlafe ruhen, während die niederste Thätigkeit der Seele als vegetatives Princip in der Ernährung des Organismus am meisten hervortritt. Der Assimilationsproceß wie auch die Genesung geht vorzugsweise im Schlafe vor sich, während umgekehrt eine zu einseitige Bethätigung der intellectuellen Vermögen die körperliche Entwicklung hemmt. Büchner will, daß „beim Einschlafen uns das unheimliche Gefühl der Vernichtung beschleiche"; gerade das Gegentheil.

[2] Nach der übereinstimmenden Lehre der gerichtlichen Anthropologie schließen deßwegen Ueberlegung, Absicht und List in der Durchführung einer verbrecherischen That den Zustand des Wahnsinns keineswegs aus, und läßt sich aus dem Vorhandensein obiger Momente durchaus nicht auf Zurechnungsfähigkeit erkennen. Wie Burdach (Anthropologie, 1837. S. 613) bemerkt, kommen Geisteskranke in den letzten Stunden ihres Lebens meistens wieder zum vollen Gebrauch ihrer Geisteskräfte, selbst wenn organische Gehirnfehler die Krankheit verursacht haben.

diese selbst bleiben jedoch unverändert und beginnen alsbald wieder ihre Thätigkeit in der Empfindung und im Denken, sowie das organische Hemmniß gehoben ist.

Dieses Eine aber erweist sich uns als unläugbare Wahrheit aus allen den bisher angeführten Thatsachen, daß nämlich der Mensch ein leiblich-geistiges Wesen ist, und darum alle seine Thätigkeiten diesen Charakter des Leiblich-Geistigen an sich tragen [1], so lange er hier auf Erden lebt, daß darum bei Störung des einen Factors auch seine Gesammtthätigkeit als eine menschliche wesentlich gestört erscheint. Der Mensch ist eben nicht reiner Geist, nicht bloß Geist, der Mensch ohne Leib ist nicht einmal Mensch, menschliche Person, er ist leiblich-geistiges Wesen [2]. Geist, Denken und Bewußtsein ist nicht das Wesen der Seele selbst, sondern nur eine ihrer Potenzen und zwar die vorzüglichste und erhabenste; das Vermögen der sinnlichen Empfindung und die plastische Kraft, wie sie in der Ernährung und dem Wachsthum des Körpers erscheint, sind ebenso gut wie das Bewußtsein und der Gedanke Vermögen der Seele. Wenn daher im Schlafe, in der Ohnmacht, das Bewußtsein schwindet, schwindet deßwegen nicht die Seele; diese setzt ihre Thätigkeit fort als plastisches Princip, während die übrigen Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung und des Denkens sich nicht bethätigen. Die Verwechslung von

[1] Auch unsere abstractesten, geistigsten Ideen sind deßwegen immer von einem Phantasiebilde begleitet, weil unsere gesammte Thätigkeit eine menschliche, d. i. geistig-leibliche ist. Die sinnlichen Bilder, sagt der hl. Augustinus (De ver. rel. XXXIX. 52), sind eben so viele Stufen, auf denen wir zum Höheren aufsteigen, vom Vergänglichen zum Unvergänglichen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren.

[2] Homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. Thom. Summ. Theolog. I. Qu. LXXV. Art. 4.

Seele und Bewußtsein, die Vereinerleiung der Seele mit einem ihrer Vermögen und der Vermögen mit ihrer Bethätigung ist der Grundirrthum des Materialismus. Daraus, daß eine Kraft unter Umständen sich nicht bethätigt, folgt keineswegs, daß sie nicht existirt. Es geht ferner aus dem angegebenen Sachverhalte hervor, daß beide Factoren gegenseitig auf einander wirken, und wie die gestörte Leiblichkeit auf die geistigen Zustände, so auch umgekehrt die größere oder geringere Bethätigung des geistigen Menschen auf die leiblichen Organe einwirken muß. Die Affecte des Gemüthes, die Arbeit des Denkens und die Bilder der Phantasie, welche hervorzurufen in des Menschen freiem Willen steht, wirken auf das leibliche Leben zurück. Wäre der Geist nur Wirkung der organischen Functionen, so wäre ihm in keiner Weise eine Initiative und eine Bestimmung derselben möglich. Wie aber bei Verkümmerung des leiblichen Organismus geistige Impotenz erscheint, so tritt bei dem gänzlichen Verfalle alles höheren geistigen Lebens, welcher wie ein Verhängniß seit vielen Jahrtausenden auf den wilden Völkern lastet, die Ursache der mangelhaften leiblichen Entwicklung und besonders des dem Geiste nächsten Organs, des Gehirns, der Schädel- und Gesichtsbildung [1], unverkennbar hervor.

---

[1] „Jene Nationen, welchen nur die schwarze Farbe ohne das Negergesicht beigelegt wird, die Abyssinier z. B. und die Einwohner von Congo u. a. stehen in der Civilisation eine Stufe über ihren Nachbarn und bekennen sich zu einer höheren, geoffenbarten Religion, während jene, welche die Negermerkmale in ihrem vollen Umfange haben, wie Hottentotten u. a., auf der niedrigsten Stufe moralischer und physischer Versunkenheit stehen und sich zu einem kläglichen Fetischdienste bekennen. Die niedergedrückten Stirnen und eingedrückten Schläfen, welche in Blumenbach's System das Merkmal des Negers bilden,

Hiemit haben wir unsere dritte Frage beantwortet: Wie beweist der Materialismus seine Lehre? Wir sind durch die so eben vorgenommene Prüfung seiner Beweisführung hinlänglich in den Stand gesetzt, über den wissenschaftlichen Werth des Systems zu urtheilen. Wir dürfen nicht läugnen, daß ihm ein wahres Moment innewohnt, und er einem einseitigen psychologischen Idealismus und falschen Dualismus gegenüber eine gewisse Berechtigung hat [1]. Auch sein Irrthum ist, wie immer, ein Mißbrauch der Wahrheit, indem er in seinem Streben, den physiologischen Bedingungen und Elementen des Seelenlebens gerecht zu werden, weit über das Ziel hinaus trieb. In der Geschichte des Materialismus unserer Tage bewährt sich auf's Neue das Wort des Dichters [2]:

„In bunten Bildern wenig Klarheit,
Viel Irrthum und ein Körnchen Wahrheit,
So wird der beste Trank gebraut,
Der alle Welt erquickt und auferbaut."

Nur einige Fragen wollen wir zum Schlusse dieser Prüfung seiner Beweise dem Materialismus noch vorlegen; er möge versuchen, sie aus seinen Principien zu beantworten.

Ist der Gedanke das nothwendige Product des Gehirns, wie kommt denn dieses Gehirn zu dem Gedanken von Seele, von Geist, von Gott, von einfachem Wesen überhaupt? Wie kommt das Materielle dazu, aus und durch sich das Immaterielle zu produciren, wie kommt es, daß immer und in allen Menschen in dem Gedanken einfacher geistiger Wesen die Materie sich selbst verläugnet, sich selbst

---

zeigen gerade diesen Zustand der Versunkenheit an." Wiseman, Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit den Lehren der geoffenbarten Religion. S. 175.

[1] Siehe Bemerkungen zum sechsten Vortrag.

[2] Göthe, Faust.

widerspricht?[1] Jede Wirkung ist doch immer ihrer Ursache gleichartig; und hier soll die Materie ihr gerades Gegentheil, die Vorstellung des Immateriellen wirken? Wahrheit, spricht Feuerbach, ist das Grundgesetz der Natur; aber hier soll sie sich immer in der Lüge bewegen, sich selbst immer und nothwendig betrügen! Ferner, ob Kind, Mann oder Greis, obgleich Bau und Structur des Gehirnes und gesammten Organismus noch so verschieden ist in den verschiedenen Lebensaltern, obgleich es nicht einen einzigen menschlichen Körper gibt, der sich ganz gleichförmig mit dem eines Andern entwickelt — doch kennt der Mensch keine Wahrheit, die nur für eine Altersstufe oder eine bestimmte Lebensperiode Geltung hätte, doch gibt es allgemeine, nothwendige Wahrheiten, z. B. die Sätze der Mathematik oder Logik, die Alle übereinstimmend als solche erkennen, ohne Unterschied des Alters und der verschiedenen körperlichen Bildung und Einflüsse. Wie wäre dieß möglich, wäre das Denken nichts als ein Product der eigenthümlichen Construction der Gehirnmaterialität?[2]

---

[1] „Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, daß er dahin kommen konnte, sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln, oder es sich als Erzeugniß einer äußeren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, durch das vermittelnde Wesen eben des Geistes kennen, den wir läugneten." Lotze, Mikrokosmos. I. 288.

[2] Nach Büchner S. 201 sollen nicht bloß keine allgemeinen Wahrheiten der Moral und des Rechts existiren, selbst die Mathematik beruhe „nur auf factischen, greifbaren Verhältnissen"! Aber dann gibt es ja auch keine Logik mehr, keine Möglichkeit der Beweisführung mehr, die allein auf den Gesetzen der Logik ruht. er geräth in Widerspruch mit sich selbst, da er die Wahrheit seines Systems beweisen will, während es doch keine Wahrheit gibt und keinen Beweis.

Wenn die Seele nichts wäre als die Stimmung des Körpers, bemerkt Platon[1], so müßte sie auch von der Art und Weise dieser Stimmung abhängig und bestimmt sein, eine bessere und schönere Stimmung des Körpers müßte auch mehr Seele zur Folge haben. Nun aber sei eine Seele so gut Seele, wie die andere, der Körper möge beschaffen oder gestimmt sein, wie er wolle; darum könne die Seele unmöglich Stimmung des Körpers sein. Ferner: Ist unser Denken und Wollen wirklich nichts anders als dieß, das Resultat der Säftemischung[2], dann können wir nicht anders denken, als wie wir eben denken, können unsere Ansichten nicht wechseln, sie sind uns so nothwendig und unabänderlich, wie die Länge und Gestalt unseres Körpers, die Farbe unserer Augen. Warum bemühen sich also die Lehrer des Materialismus, uns ihre Ansichten beizubringen, durch Gründe und Nachdenken uns zu überzeugen? Indem sie Geist und Freiheit läugnen, und diese Läugnung zu begründen suchen, widersprechen sie sich selbst und verläugnen ihre Läugnung.

Ist das Denken nur Thätigkeit, Kraftäußerung des Stoffes, wie ist die Einheit und Identität des

---

[1] Phaedr. p. 93.

[2] Schon der hl. Thomas stellt sich die Frage, ob denn die Seele nicht als das Resultat der Säftemischung (complexio nach Galenus) gedacht werden könne. Er läugnet dieß (C. Gent. II. 62), indem nicht einmal das vegetative Leben sich daraus erklären lasse, noch viel weniger das sensitive und intellective. Büchner hat demnach nichts Neues vorgebracht, wenn er (a. a. O. S. 135) sagt: „Die Seele ist der zu einer Einheit zusammengewachsene Complex, der Effect des Zusammenwirkens vieler mit Kräften oder Eigenschaften begabten Stoffe. In ähnlicher Weise, wie die Dampfmaschine Bewegung hervorbringt, erzeugt die verwickelte organische Complication im Thierleib eine Gesammtsumme von Effecten, welche zu einer Einheit verbunden, von uns Geist, Seele, Gedanke genannt wird!"

Selbstbewußtseins denkbar, durch welches der Mensch in jedem Augenblicke seines Daseins als derselbe sich erkennt, dasselbe eine substantiell ungeänderte Wesen, obgleich der Stoff, aus welchem der menschliche Leib zusammengesetzt ist, in sieben, nach Anderen sogar schon in drei Jahren vollständig wechselt? Wäre Selbstbewußtsein und Persönlichkeit bloß Product der Gehirnbildung, so müßten mit dem vollständigen Wechsel des menschlichen Organismus auch das Bewußtsein und die Persönlichkeit wechseln. Wie erklärt der Materialismus diese Thatsache, die allein genügt, um das ganze System vollständig umzustoßen?

Sodann, ist das Denken bloßes Product des Gehirns, wie kommt das Gehirn zu der Function des Denkens überhaupt? Ließen sich auch Mikroskope erfinden, wodurch wir auf's Genaueste den Hergang erführen, könnte man zusehen, wie beim Denken des Dreiecks z. B. die Gehirntheilchen im Dreieck sich ordneten, immer bliebe es unerklärt, woher der Gedanke kommt, daß die drei Winkel des Dreiecks gleich sind zwei Rechten, ja gerade jetzt würde es sich recht klar herausstellen, daß das Denken etwas ganz anderes ist als die materielle Anordnung und Lagerung der Stofftheilchen, denn gerade jetzt fängt das Denken erst an. Man mag die Gehirntheilchen (Moleculen) combiniren, wie man will, mag die verschiedensten Stoffe mit den verschiedensten Kräften und Eigenschaften in das Gehirn eintreten lassen, in all' diesen Stoffen mit all' ihren Eigenschaften und Kräften liegt so wenig Bewußtsein und Denken, als in dem allergemeinsten Mineral. Sagen darum, der Gedanke ist das Product des Gehirns — der Materie — heißt behaupten, das Bewußtlose ist das Bewußte [1].

---

[1] Vgl. Ueber die Existenz der Seele vom naturwissenschaftlichen

Wie ist endlich in der Hypothese des Materialismus ein Selbstbewußtsein möglich? Das Denken denkt über die sinnlichen Empfindungen und Eindrücke nach; schon deßwegen, weil es sich nachdenkend unterscheidet, ist es von der Sinnesthätigkeit verschieden und etwas ganz anderes als diese. Aber nicht bloß über die sinnlichen Erscheinungen, es denkt das Denken über sich selbst nach, macht in der Reflexion seine Gedanken zum Gegenstand der denkenden Betrachtung und Vergleichung, es wird sein eigner Spiegel, in dem es sich schaut. Das Denken weiß nicht bloß, daß es denkt, es erkennt sich zugleich als „Ich", als denkende Persönlichkeit und betrachtet sich selbst, indem es sich in der Reflexion sich selbst gegenüber stellt. Gerade hierin erscheint das Wesen des Geistes; die Sinne empfinden zwar, aber sie empfinden nicht, daß sie empfinden; das

---

Standpunkte v. C. G. Ruete. Leipzig 1864. Die bloße Nervenerregung, sagt selbst ein Physiolog der materialistischen Schule, Ludwig (Allgem. Pathologie, I. 440), ist nicht einmal Erklärungsgrund der Empfindung, geschweige des Gedankens und Bewußtseins. „Die Umstände, durch deren Zusammenwirken die Empfindung entsteht, sind noch so gut wie unbekannt ... es muß noch etwas zu den erregten Nerven hinzutreten, damit sich die Empfindung bilde." Manifestum est, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus, quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Impossibile est igitur, quod principium intellectuale sit corpus, et similiter impossibile est, quod intelligat per organum corporale, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum. Thom. Summ. Theolog. I. Qu. LXXV. Art. 2.

Auge sieht sein Sehen nicht, das Ohr hört sein Hören nicht, wie könnte denn auch der Spiegel sich selbst spiegeln? aber das Denken denkt sein Denken [1]. Wäre das Gehirn Princip des Denkens, und könnte das Gehirn Selbstbewußtsein erzeugen, sich im Spiegel seiner selbst schauen, so müßte das Gehirn nothwendig und zu allererst seiner selbst als des Gehirnes und Princips des Gedankens bewußt werden.

Wie erklärt der Materialismus diese Thatsachen? Es gibt nur eine Erklärung, es ist nur eine möglich. Das Denken läßt eben keine andere Erklärung zu als aus sich selbst, aus einer unkörperlichen, aber dem Körper wesenhaft geeinten Kraft, dem denkenden Geiste, d. h. der Mensch denkt, weil er nicht bloß ein organisches — sinnliches — sondern zugleich auch ein übersinnliches, vernünftiges Wesen ist.

Doch der Materialismus weiß sich Rath. Die Art und Weise, antwortet er, wie das Gehirn den Gedanken producirt, ist eben „unbegreiflich", „unerklärlich", aber „es ist so" [2].

Der Ueberzeugung aller Jahrhunderte spottend, sich rühmend, wie er „es doch so herrlich weit gebracht" und allein das Geheimniß des Lebens gelöst hat — von Position zu

---

[1] Nullius corporis actio reflectitur super agentem... Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur; intelligit enim seipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus. Thom. C. Gent. II. 49.

[2] Büchner (5. Aufl.) XXIV. S. 132. 192. In etwas vorsichtigerer Weise drückt sich Virchow aus, wenn er sagt, daß „besondere Theile des Gehirnes eine speciellere Bedeutung für das Zustandekommen psychischer Leistungen beanspruchen." Wohlweislich aber hütet er sich anzugeben, worin diese „speciellere Bedeutung" bestehe.

Position gedrängt, auf allen Gebieten geschlagen, flüchtet sich der Materialismus hinter das Bollwerk der „Thatsachen", „des Unbegreiflichen", für die er bis jetzt noch keine ausreichende Erklärung zu geben im Stande ist. Aber gerade das Dunkel zu lichten hatte er versprochen, und den geheimnißvollen Schleier hinwegzuziehen, der über den Tiefen der menschlichen Natur liegt. Hatte man ja doch jenes Wort des großen und wahrhaft ehrwürdigen Haller: „In's Innere der Natur dringt kein geschaffener Geist" als längst überwundenen Standpunkt belächelt; und nun, da wir nach dem Wie und Warum fragen, weist er uns mit einem Machtspruche: Es ist so, mit dem Gebote des blinden Glaubens an das Unerklärliche zur Ruhe. Nein, das Denken, den einfachen, seiner selbst bewußten Denkact aus der Materie, als Product der Körperwelt erklären, heißt eben nichts anderes als behaupten, das Zusammengesetzte sei zugleich das Einfache, das Bewußtlose zugleich das Bewußte, das Nothwendige und Unfreie zugleich das Freie und Sichselbstbestimmende; das ist eine Rede wie von einem viereckigen Kreise und hölzernen Eisen. Das ist nicht bloß etwas noch nicht Erklärtes und Unbegreifliches, das ist ein Widerspruch und eine Unmöglichkeit.

Es übrigt uns noch die Antwort auf die vierte Frage: Wohin führt der Materialismus? Wir können sie kurz fassen.

Ist der Geist nur eine Wirkung körperlicher Kräfte, dann stirbt auch der Geist, wenn der Körper stirbt; die Seele erlischt wie die Flamme, ist das Oel in der Lampe verzehrt, wie der Zeiger stille steht, ist das Räderwerk der Uhr gebrochen. Fortdauer nach dem Tode, Unsterblichkeit, Vergeltung, Wiedersehen — das sind nur Träume einer kranken Phantasie, wie sie die Menschen geträumt in den ängstlichen Fieberträumen seit den Jahrhunderten ihrer Geschichte,

dann hat nur noch der Egoismus Recht, der da sagt: Laßt uns das Leben genießen, denn morgen werden wir sterben; dann ist Genuß, nur Genuß, nichts als Genuß in feinerer oder gröberer Form die Aufgabe unseres Lebens. Und man kann keineswegs diesen Consequenzen entgehen, indem man zwischen dem wissenschaftlichen Materialismus und dem Materialismus des Lebens[1] zu unterscheiden versucht, als ob nicht die Wissenschaft Leben werden, und das Leben nach der Erkenntniß sich gestalten müßte. Wie der practische Materialismus vorzugsweise den theoretischen hervorrief, so wirkt die materialistische Lehre wieder durch den Schein wissenschaftlicher Rechtfertigung und Begründung auf das Leben zurück. Nicht jedes System, das consequent ist, ist deßwegen auch schon wahr, aber eine inconsequente Lehre ist von vornherein falsch.

Der Materialismus verthiert[2] den Menschen, daß er lebt bloß dem Augenblicke, strebt, wohin seine Natur ihn

[1] „Der wissenschaftliche Materialismus und der Materialismus des Lebens," sagt Büchner, „sind doch himmelweit verschiedene Dinge, welche nur die Böswilligkeit oder Beschränktheit miteinander verwechseln kann." Uebrigens, meint er, „sind wir doch alle practische Materialisten, nur mit dem Unterschiede, daß nicht Alle reden, wie sie thun, und die Heuchelei ist unser Grundlaster."

[2] Es ist eine bei den Vertretern der materialistischen Ansicht beliebte Manier, das Thier hinauf- und den Menschen herabzusetzen. Es genügt ihnen noch nicht, eine Lehre zu verkünden, die den Menschen zum willenlosen Knecht der Materie macht und ihn bald und nothwendig verthieren muß, sie werden auch nicht müde, uns immer wieder vorzusagen, daß der Mensch eigentlich ein Thier ist, so etwa wie Vogt meint „ein Schiefzähner" und wahrscheinlich in grauer Vorzeit von einem Affen geboren (Büchner S. 87), daß wir demnach nichts eiliger zu thun haben, als uns unseres „geistigen Hochmuths, mit dem wir uns weit erhaben über die ganze Thierwelt dünken," zu begeben und unseres Affenthums bewußt zu werden.

treibt, nach der größtmöglichen Summe von Genuß, unbekümmert um sittliche Ideen und höhere Motive, denn diese sind ja doch nur Illusion. Ja, durch Fleisch gelangen wir dann erst recht zum Geist, wenn in diesem Systeme überhaupt von Geist noch die Rede sein kann, denn „wo kein Fett," sagt Feuerbach, „da kein Fleisch, wo kein Fleisch, da kein Gehirn, wo kein Gehirn, da kein Geist." Dann sinkt der Mensch unter das Thier, weil nicht mehr geleitet wie dieses durch den Instinct, sondern nur von dem Stachel aller entfesselten Leidenschaften vorwärts getrieben. Ist der geistige Zustand unabänderlich und nothwendig bedingt durch die körperliche Beschaffenheit, dann ist die Sklaverei von der Natur geboten, da sie den Negern starke Leiber und ein schwaches Gehirn, uns aber das Gegentheil gegeben hat, daß sie für uns arbeiten und wir für sie denken, gerade so, wie wir das Thier in unsere Dienste nehmen und für uns arbeiten lassen [1], da dann der Neger, wie das Lastthier, ein Wesen anderer Art ist als wir. Ist der Mensch nichts als „die Summe von Eltern und Amme, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung" — dann ist nicht Er es mehr, der frei sich bestimmt, sondern er wird bestimmt durch Ursachen, denen er sich nicht entziehen kann, dann hört alle sittliche Freiheit und

[1] Die Idee der Humanität ruht wesentlich auf der Voraussetzung der Einheit und Geistigkeit des Menschengeschlechts, und diese wird nur garantirt durch die biblische Lehre von der Abstammung aus einem Menschenpaar. Ist der Materialismus wahr, so kann es kein anderes Naturrecht geben, als das Recht des Stärkeren, die Zwingherrschaft auf der einen, die Knechtschaft auf der anderen Seite. Vogt bedauert, „wenn seine Grundsätze mißbraucht werden sollten zur Rechtfertigung der Sklaverei" — als wenn es in der Macht des Menschen stünde, die Consequenzen aufzuhalten, die nothwendig aus einem Principe fließen.

Zurechnungsfähigkeit [1] auf, dann gibt es keine Tugend mehr und kein Laster, keinen Lohn und keine Strafe, dann ist der „Verbrecher nur ein Unglücklicher," der eher Mitleid verdient als Strafe [2]. Ist nur die Materie wirklich, dann ist Gott ein leerer Name [3], die Religion ein vieltausendjähriger Wahn, der auf der gesammten Menschheit lag — wobei nur das Eine noch zu erklären ist, wie bei der unabänderlichen Naturnothwendigkeit des gesammten menschlichen Lebens, seines Denkens und Wollens der Mensch nur überhaupt zu dem Gedanken von Gott kommen, die Materie als alleinige Ursache gerade ihr Gegentheil, die Idee eines unendlichen Geistes wirken konnte. — Dann ist alle menschliche Entwicklung, Alles, was der Menschengeist Großes geschaffen in Religion, Kunst, Wissenschaft, Poesie, alle Cultur-

---

[1] „Sollte uns," sagt Moleschott, „ein Staatsmann oder wahrscheinlich ein Stubengelehrter einwerfen, daß, wer den freien Willen läugnet, die Freiheit nicht anstreben kann, so antworte ich, daß Jeder frei ist, der sich seiner Bedürfnisse, Ansprüche, Forderungen und Schranken mit Freude bewußt ist." „Wir würden also," bemerkt hiezu mit Recht Jul. Schaller (Leib und Seele, S. 77), „von einem Menschen, der von sinnlichen Leidenschaften beherrscht wird, nur fordern, daß er mit Freude dieser Abhängigkeit bewußt werde. — Damit hat er alle Freiheit erreicht, die für den Menschen möglich ist. Aber selbst dieses „mit Freude sich bewußt Werden" ist ein Widerspruch im System, da es gar nicht in der freien Wahl des Menschen steht, ob er mit Freude oder Schmerz seiner Schranke bewußt ist, da ja Alles von blinder Nothwendigkeit bestimmt ist."

[2] Diese Theorie ist bereits in's Leben gedrungen, und hat hie und da Geltung zu erringen versucht. „Alles begreifen," sagt Moleschott, „heißt Alles verzeihen."

[3] „Gottes Dasein anzunehmen ist „Unsinn", die Zurechnungsfähigkeit des Menschen anzunehmen ist „Unsinn", die Fortdauer der menschlichen Seele anzunehmen ist „Unsinn"." Vogt, Bilder aus dem Thierleben. S. 366. 371. 386.

zustände sind nichts als „die Energie der Erregung der Gehirnapparate durch einander," dann ist der Zustand des Wilden der normale Stand des Menschengeschlechts, weil dieser in der That sich aller Illusionen gründlich entledigt hat, nachdem er auch den letzten, dürftigen Rest von Bildung abgeworfen. Ist die Sitte nur die „Summe von Eltern und Amme," das Product „äußerer Umstände, verschiedener Zeit und Ansichten," dann mag sie auch gleich einem Ammenmärchen über Bord geworfen werden, wo sie der „gesunden Sinnlichkeit" störend im Wege steht, und mit dem Untergange der freien, geistigen und sinnlichen Natur des Menschen auch alles wahrhaft menschliche Leben in absoluter Unwissenheit, Rohheit und Barbarei versinken.

Werfen wir schließlich einen Blick zurück auf unsere bisherige Betrachtung, so läßt sich ihr Ergebniß in wenigen Worten kurz zusammenfassen. Der Materialismus unserer Tage hat jene Richtung in's System gebracht und wissenschaftlich zu formuliren gesucht, welche in den letzten Jahrzehnten die Jünger der Fleischesemancipation und die Apostel der Rehabilitation der Materie [1] angestrebt hatten. Nach ihnen ist nur das Sinnliche wirklich und wahr, sinnlicher Genuß dieses Lebens höchster Zweck. Das Christenthum hat dem Fleische (Stoffe) Unrecht gethan durch die Predigt der Entsagung, das Fleisch muß wieder zu Ehren kommen (Würde des Stoffes), fortan heiße es nur noch: Und das Fleisch

[1] Heinr. Heine hatte sie am offensten ausgesprochen, wenn er sagt: Nicht Entsagung wollen wir, wir wollen Genuß, Nymphentänze, Nektar und Ambrosia! O hätte die Welt nie an einen Gott geglaubt, sie wäre glücklicher! Später, von seinem Krankenlager, „der Matrazengruft" aus, wie er es nannte, machte er das Geständniß: „Ich huldigte dieser Lehre, so lange sie im Salon ausgesprochen wurde; als sie mir aber die Arbeiter aus der Schule Weitling's mit ihren rohen Fäusten vordemonstrirten, ekelte mir davor."

ward Geist [1] — das ist die kurze, aber bezeichnende Formel für alle materialistische Bestrebungen. Ob gehüllt in das Gewand der Speculation und Poesie, oder ob in seiner ganzen eigentlichen Natur und in ekelhafter Nacktheit auftretend — es ist doch nichts als niedere, gemeine Sinnenlust; dann wäre aber auch jedes sociale Leben unmöglich und das Ende der menschlichen Gesellschaft da, denn dieser Zustand wäre der Krieg Aller gegen Alle, wäre der Kampf zweier Bestien um die Beute, Stärke oder List, wie sie die Natur gegeben, würden allein noch ihre Rechte geltend machen. Und dann würde eine Verwilderung hereinbrechen, wie sie die Welt noch nicht gesehen, statt der Zucht die Unzucht, statt des Rechtes die Gewalt, statt der Pflicht die Willkür, statt der Liebe die Selbstsucht herrschen und der Haß — dann würde das Geschlecht sich selbst aufzehren im wahnsinnigen Jagen nach Lust und Genuß [2].

Nein, mögen Einzelne sich verirren und untergehen in ihrem Wahne; die Menschheit wird nimmer eine Lehre glauben, die zuerst und nothwendig sich gegen sie selbst wendet, welche alle Bedingungen ihrer eigenen Existenz untergräbt — denn das wäre ihr Selbstmord.

Bemerkungen zum sechsten Vortrag.

Der Materialismus ist die nicht ohne eine gewisse Berechtigung eingetretene Reaction gegen die einseitig

[1] Worte Bettina's.

[2] „Die Wahrheit," tröstet uns Büchner, „steht über allen göttlichen und menschlichen Dingen," mag nun kommen, was da will.

spiritualistische Seelenlehre der neueren Zeit seit Cartesius. In sofern in jenem das Streben sich ausspricht, das körperliche Moment im Menschen mehr zu betonen, das der Spiritualismus ignorirt hatte, ist er auch vollkommen berechtigt, hätte ihn dieses nur nicht zu der ebenso einseitigen Läugnung alles geistigen Elementes im Menschen fortgetrieben. Schon Platon [1] und die gesammte philosophische Richtung, welche mit Cartesius [2] beginnt, und mit den Ueberlieferungen der katholischen Schulen gebrochen hatte — die Leibnitz-Wolff'sche Schule — hatte den Menschen bezeichnet als einen Geist, dem der Leib nur beigegeben ist; noch in der neuesten Zeit definiren Bonald und Staudenmaier [3] den Menschen als „eine Intelligenz, die sich des Leibes als Organes bedient," als „einen Geist, dem der Leib als sein Organ ursprünglich gegeben und verknüpft ist." Schon Methodius in seiner Schrift gegen Origenes hatte auf das Irrthümliche dieser Vorstellung hingewiesen. Hiemit sind Leib und Seele als zwei verschiedene Substanzen angenommen, die nur gegenseitig aufeinander wirken und in einer Wechselwirkung stehen, wie das Bewegende zum Bewegten, der Schiffer zum Kahne, der Reiter zum Pferde. Man hatte einen Dualismus statuirt, der zu den bedenklichsten Folgerungen führen mußte. Dieser psychologische Dualismus ist nur die nothwendige Folge der platonischen Ideenlehre, welche einen unvermittelten Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit setzt, wogegen schon des Aristoteles Polemik

---

[1] So nennt er den Körper das Grab der Seele, ihren Kerker, durch welchen sie an die Materie gebunden ist. Phaed. p. 82: *ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεμένην δ' ὥσπερ δι' εἱργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα.* Cf. Alcibiad. fin.

[2] Vgl. Des Cartes, Princip. de la Philosoph. I. §. 8. 9. „Nous sommes par cela seul, que nous pensons."

[3] Dogmatik, III. S. 371.

sich vorzugsweise wendet [1]. Wie er die Consequenz der Lehre Platon's von der Präexistenz der Seele ist, so ist andererseits die Theorie von den angeborenen Ideen wieder sein nothwendiges Postulat [2]. Vor Allem drängte sich aber die Frage auf, „in welcher Weise diese beiden ihrer Natur nach ganz entgegengesetzten Substanzen, Leib und Seele, auf einander einwirken." Es bildeten sich zu ihrer Lösung drei Systeme aus, jenes der prästabilirten Harmonie durch Leibnitz, der Occasionalismus durch Cartesius' Schüler Geulincx und das der physischen Einwirkung. Nach dem ersten ist Gott allein der Grund der Uebereinstimmung der leiblichen Sensationen mit den geistigen Veränderungen im Menschen, der diese von Anfang an so angeordnet hat: hier ist augenscheinlich die Wesenseinheit des Menschen geläugnet, und ein bloßes Nebeneinander von Seele und Leib wird angenommen. Nach dem Systeme des Occasionalismus ist es Gott, der aus Anlaß einer Veränderung im Geiste die entsprechende Veränderung im Leibe wirkt und umgekehrt; aber auch hier wird die wesentliche Einheit, das Ineinandersein von Seele und Leib geläugnet. Das dritte System findet den Grund der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib in der Thätigkeit beider aufeinander, sei dieß unmittelbar oder mittelbar durch ein halb geistiges, halb materielles Agens — Nervengeist, Nervenäther, ätherischer Leib. Aber auch dieses System leidet an der unlösbaren Schwierigkeit, daß es die Seele an einem Punkte des Leibes mit diesem

---

[1] Metaphys. I. 9. VII 8. XII. 6. „Es sei Aufgabe der Philosophie," sagt er (I. 9, 36), „die Ursache der Erscheinungswelt zu ergründen, für welche Plato gar keine Erklärung habe."

[2] Dieß hat schon der hl. Thomas hervorgehoben (Summ. Theolog. I. Qu. LXXXV. Art. 1).

in Verbindung treten läßt, einen unerweisbaren Sitz der Seele annimmt, den Leib als fertige Substanz neben, nicht in und durch die Seele existiren läßt, und außerdem eine Erklärung gibt, die nichts erklärt.

Die katholische Schule hatte nach der Bestimmung des Concils v. Vienne v. J. 1311 immer festgehalten an dem Satze: Die Seele ist die substantiale Form des Körpers, d. h. Leib und Seele bilden ein und dasselbe Wesen, eine einheitliche Substanz, so daß weder der Leib allein noch die Seele allein das Wesen des Menschen ausmachen [1]. Der leibliche Organismus lebt, ist und wird, was er ist, nur durch die Seele, welche die Materie zu ihrem Sein erhebt. „Anima," sagt der hl. Thomas [2], „illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita, quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae." Und wieder [3]: „Anima habet esse subsistens . . . et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis." So erhält im Menschen die gesammte Schöpfung ihren Abschluß, wo in höchst planmäßiger, aufsteigender Stufenfolge von dem Niedersten bis zum Höchsten das Ziel erscheint, indem die bewußtlose Materie, aufgenommen in das Leben des freien Geistes, durchgeistet und verklärt wird. Auch das Bedenken, als könne die ein=

[1] Auch der Irrthum der Günther'schen Philosophie ist nur die consequente Durchführung des Dualismus der philosophischen Schulen vor ihm. Denn wenn die leibliche Organisation als für sich bestehend der Seele gegenüber gestellt wird, so hat Günther Recht, wenn er auch für diese ein eigenthümliches, organisirendes Princip — Natur=seele — im Gegensatze zur vernünftigen Geistseele postulirt.

[2] Summ. Theolog. I. Qu. LXXVI. Art. 1.

[3] De spirit. creat. Art. 2.

fache geistige Seele unmöglich Form des Leibes sein, ohne selbst ein körperliches zu werden, hat Thomas schon gehoben, wenn er sagt [1]: Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur et magis sua operatione et virtute excedit eam... sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis, et haec virtus dicitur intellectus. Während nun hier den Thatsachen der Erfahrung entsprechend die innigste Vereinigung — Einheit des Wesens — ausgesprochen wird, so daß die Seele nicht ohne den Leib und der Leib nicht ohne die Seele thätig ist, erscheinen in der neueren Philosophie Leib und Seele für sich bestehend, beide in ihrer Thätigkeit von einander geschieden und nur äußerlich, nicht wesenhaft geeint. So hatte man getheilt und gespalten, was auf's Innigste vereint ist, und statt des Unterschiedes einen Gegensatz angenommen.

Dieser Zwiespalt, welchen die neuere Philosophie in das Menschenwesen hineingelegt hatte, konnte den forschenden Geist auf die Dauer nicht befriedigen, der ohnehin in sich das Bewußtsein seiner wesenhaften Einheit trägt. So suchte denn die Speculation aus dem Dualismus wieder zur Einheit vorzudringen, und es gingen die Anschauungen vom

[1] Summ. Theolog. I. Qu. LXXVI. Art. 1. Der Unterschied zwischen forma substantialis und accidentalis liegt darin, daß „forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale aut tantum aut aliquo modo se habens; subjectum enim ejus est ens in actu.“ Id. l. c. Qu. LXXVII. Art. 6.

Wesen des Menschen nach zwei Richtungen auseinander — Idealismus oder Materialismus. Der Idealismus betrachtet den denkenden Geist, das „Ich," wie man sich ausdrückte, als das eigentliche und ganze Menschenwesen, das alle seine Ideen und Erkenntnisse aus sich heraus erzeugt und der leiblichen Organe gar nicht bedarf, die ihm sogar nur eine Last sind, während nach der alten katholischen Lehre der Geist ohne Leib gar nicht einmal Mensch, menschliche Person ist. Der Materialismus dagegen, gestützt auf die unläugbare Thatsache der Einwirkung des Leibes auf den Geist, suchte die Einheit im leiblichen Organismus und bezeichnete den Leib — Materie — als das ganze und eigentliche Menschenwesen und den einzigen Grund aller menschlichen Thätigkeiten. — Beide Systeme sind falsch, weil beide auf einer gänzlichen Verkennung des Menschenwesens beruhen, das weder Seele allein ist, noch Leib allein, sondern eine verleiblichte Seele und ein von der Seele belebter, durchwohnter und durchdrungener Leib. Dieß beweist schon die tägliche Erfahrung; wir sagen: der Mensch denkt, will, wächst, stirbt, und nicht: der Geist denkt, will, der Leib wächst, stirbt. Es hat der Sprachgebrauch — und in ihm liegt ein Urtheil der Natur ausgesprochen — nie den Menschen gespalten, und seine Thätigkeiten als einseitig leibliche oder einseitig geistige gefaßt, sondern immer als menschliche, d. i. leiblich-geistige.

Hieraus ergab sich ein zweiter Irrthum, ebenso unheilvoll in seinen Folgerungen, wie der erste. Man verwechselte, indem man das leibliche Leben als ein für sich, außer und neben der Seele Bestehendes annahm, die Seele selbst mit einer ihrer vorzüglichsten und erhabensten Potenzen, dem Denkvermögen, und bezeichnete letzteres, den bewußten Geist, als das Wesen der Seele. So sagt z. B. Troxler: „Es gibt kein unbewußtes Seelenleben, sondern nur

ein auf verschiedene Weise bewußtes" — während doch die sinnliche Empfindung und plastische Kraft, wie sie in der Ernährung und dem Wachsthume des Körpers erscheint — die sensitiven und vegetativen Potenzen — ebenso gut wie das bewußte Denken — intellective Potenz — Vermögen der einen und derselben Seele sind. Ist aber die Seele bloß und nichts als Bewußtsein, so hört nothwendiger Weise dann die Seele auf, wenn das Bewußtsein schwindet, z. B. in der Ohnmacht, dem Schlafe. Gegen diese falsche Voraussetzung ist dann der Materialismus im vollen Rechte, wenn er behauptet, mit jedem Schlafe höre eigentlich jetzt schon die Seele auf[1]. Beider Voraussetzung ist eben falsch, ein Irrthum hatte den anderen hervorgerufen. Das bewußte Denken ist ein Vermögen der Seele[2]; wenn es sich nicht bethätigt, z. B. im Schlafe, so folgt daraus keineswegs, daß es als Vermögen neben den übrigen und gerade dem im Schlafe sehr thätigen vegetativen Vermögen der Seele nicht existirt.

„Hätte Stahl," sagt mit Recht Carus[3], „dem schon (!) im siebenzehnten Jahrhundert der Gedanke kam, es sei nur

---

[1] „Einen ganz directen Beweis für die Vernichtbarkeit der Seele liefert der Zustand des Schlafes. In Folge körperlicher Verhältnisse wird die Function des Denkorgans im Schlafe für einige Zeit sistirt und damit die Seele im wahren Sinne des Wortes vernichtet." Büchner, Kraft und Stoff, S. 227.

[2] Ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est ejus intellectus, sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet, quod intellectus sit substantia animae, sed ejus virtus et potentia. Thom. Summ. Theolog. I. Qu. LXXIX. Art. 1. Potest dici, quod anima intelligit, sicut oculus videt; sed magis proprie dicitur, quod homo intelligat per animam. Id. l. c. Qu. XLV. Art. 12.

[3] Entwicklungsgeschichte der Seele, S. 19.

die Seele das eigentlich Schaffende und Bildende des Organismus .... zu jener Zeit schon klare Vorstellungen von jenem Bilden erfassen können, so hätte sich ihm die ganze Wesenheit dieser Verhältnisse erschließen müssen. Ihm wäre nämlich der Unterschied von bewußtem und unbewußtem Seelenleben allerdings aufgegangen. Ganz treffend sagt er: „Das Unbewußte und Unwillkürliche im Organismus geschieht zwar auch ratione oder *λόγῳ*, aber nicht ratiocinio oder *λογίσμῳ*."

Siebenter Vortrag.

Der Mensch.

Entwicklung der Begriffe: Leben, Lebensprincip, Organismus. — Seele, Verschiedenheit der seelischen Principien, vegetative, sensitive, intellective Seele. — Nothwendigkeit der Annahme eines seelischen Princips, Lebensprincips, zur Erklärung der Organismen; Unterschied zwischen organischen und unorganischen Körpern. — Die Empfindung weist hin auf ein einfaches, inmaterielles Princip. — Der Mensch als vernünftiges Wesen; sein leiblicher Unterschied vom Thiere. — Gegensatz zwischen vernünftiger und sinnlicher Thätigkeit. — Der vernünftige Geist als Princip der Ideen, des Selbstbewußtseins, der Freiheit, des Fortschrittes. — Die vernünftige Seele kann fortdauern nach dem Tode, weil für sich bestehend und wirkend. — Die Seele wird fortleben; Beweis der Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Idee, aus dem Verlangen des Menschen nach ihr, seiner Sehnsucht nach Glückseligkeit, der Nothwendigkeit einer Vergeltung. — Die Tugend allein ist nicht des Menschen Ziel. — Möglichkeit und Congruenz der Auferstehung der Leiber. — Bedeutung dieser Lehre. — Bemerkungen.

Wer bist du? Das war die Frage, die wir im vorausgehenden Vortrage uns gestellt hatten. Wir haben die Antwort gehört, welche die beiden entgegengesetzten Systeme darauf geben. Der Mensch, sagt der Idealist, ist nur Geist, zufällig und äußerlich mit diesem materiellen Leibe verbunden. Das Willkürliche dieser Annahme hat sich uns bereits ergeben. Warum hätte denn auch der Schöpfer dann überhaupt der Seele einen Leib zugesellt? Dann wäre seine Verbindung mit dem Leibe ein Hemmniß für den Geist, dessen er sich so bald als möglich zu entledigen streben müßte.

Der Mensch, sagt dagegen der Materialist, ist nichts als Leib, nichts als Materie; was wir Seele nennen, ist nur eine Eigenschaft der Materie, die in dieser bestimmten, eigenthümlichen Zusammensetzung den Menschen bildet mit der Summe aller seiner Thätigkeiten und Kräfte. Auch die materialistische Lehre haben wir als unmöglich erkannt, wie ihre falsche Beweisführung, ihren inneren Widerspruch.

Beide Systeme darum sind einseitig, ungenügend, außer Stande, die wahre, eigentliche Natur des Menschen zu erklären. Die Frage kehrt darum wieder: Wer bist du? Nun denn, wird uns keine andere Antwort geboten? Soll der Mensch immer unstet schwanken zwischen dem Höchsten und Niedrigsten, was da ist, ohne je die wahre Heimath zu finden, jetzt hinaufgehoben auf die schwindelnde Höhe der Gottesgleichheit, und jetzt wieder hinabgeworfen in die Tiefe, dem Wurm im Staube gleichgesetzt? Soll er nie erfahren, was sein Ursprung ist und seine Bestimmung, woher er gekommen und wohin er geht?

Ja, es gibt eine Antwort, und schon längst ist sie gegeben durch die Kirche. „Die vernünftige Seele," spricht sie in ihrem Glaubensbekenntniß [1], „und das Fleisch ist ein Mensch." Und schon vorher hatte die heilige Schrift diese Frage ebenso kurz als bezeichnend gelöst: Der Leib kehrt zurück zur Erde, woher er war, und der Geist zu Gott, der ihn gegeben hat [2]. Im Anschlusse an dieses Wort der Schrift und seine Erklärung durch die Kirche werden wir heute die wahre Natur und Bestimmung des Menschen darlegen und zwar in folgenden drei Sätzen:

---

[1] **Symbol. Athanas.**

[2] Jes. Sir. 12, 7.

Der Mensch hat eine Seele — darum ist er erhaben über die gesammte Körperwelt.

Der Mensch hat eine vernünftige und freie Seele — darum ist er erhaben über die ganze Thierwelt.

Der Mensch hat eine unsterbliche Seele — darum ist er erhaben über die gesammte vergängliche Welt.

Der Mensch hat eine Seele. Fast dürfte es bedünken, als sei es ein überflüssiges Beginnen, diesen Satz des Weitern zu entwickeln. Und doch ist es nothwendig, diese Wahrheit im Voraus festzustellen. Einmal schon deßwegen, weil durch sie das Fundamentaldogma des Materialismus umgestoßen wird, welcher die Seele läugnet und sie nicht als ein von den Kräften der Körperwelt, der Materie überhaupt verschiedenes Wesen, sondern nur als Eigenschaft, Wirkung der Materie bezeichnet. Sodann aber auch ganz besonders, weil in der Durchführung dieses Satzes wir zugleich die Principien darthun, welche mittelbar den Beweis des zweiten und dritten Satzes enthalten.

Fragen wir zuerst, was ist Seele, was nennen wir Seele? Dieß wird uns deutlicher, wenn wir auf den Begriff des Lebens zurückgehen. Was ist Leben, was nennen wir lebendig? Die Antwort ist nicht schwer; sie ist gegeben durch den einfachen Sprachgebrauch, dem immer ein wahrer Gedanke zu Grunde liegt. Lebendig nennen wir das, was sich regt; was sich nicht mehr regt, ist todt. So erkennt und unterscheidet schon das Kind das lebendige von dem todten Thiere. Leben also heißt sich regen, d. h. von innen heraus sich bewegen [1], so daß das Bewegende und das Be-

[1] So definirt schon der hl. Thomas (Summ. Theolog. I. Qu. XVIII. Art. 1) das Leben, und keine der neueren Definitionen kommt der seinigen gleich an Klarheit, Schärfe und Tiefe. Nach Hufeland

wegte eines und dasselbe Wesen sind, im Gegensatze zu jener Bewegung, die nicht von innen heraus, sondern von außen her, in Folge eines äußeren Anstoßes stattfindet. Der lebende Körper **bewegt sich selbst**, **Kraft und Wirkung** begegnen sich in einem und dem nämlichen Körper. Der lebende Körper hat das Princip, die Kraft in sich, aus welcher alle seine Bewegungen, seine ganze Thätigkeit hervorgeht. Das Thier z. B. nähert sich der Beute durch die ihm innewohnende Kraft und flieht ebenso vor seinem Feinde, während die Bewegung des Steines durch die Luft nicht von ihm selbst ausgegangen, sondern von der Hand, die ihn schleudert; das Thier nennen wir darum ein lebendiges, den Stein ein todtes Wesen.

Auch nennen wir den Körper, welcher sich aus sich selbst herausbewegt, einen organischen — **Organismus**, was aber bewegt wird von außen her, einen **Mechanismus**. So ist eine, wenn auch noch so künstlich construirte Uhr ein Mechanismus, Organismus dagegen die einfachste Pflanze, weil sie von innen heraus und durch eigene Kraft Blüthe und Frucht treibt. Daher theilt die Naturwissenschaft alle Körper ein in **organische**, denen ein Lebensprincip, Kraft der Selbstbewegung immanent ist — Pflanzen, Thiere —

---

ist Leben „Thätigkeit der organischen Kräfte"; nach **Bichat** (Recherches physiologiques sur la vie et la mort. I. Art. 1) „Kampf gegen den Tod"; nach **Cuvier** (Le règne animal, Introduct. p. 13) „Fähigkeit, die äußeren Elemente dem gleichbleibenden Organismus zu assimiliren"; nach **Fichte** (Anthropol. S. 163) „die Erhaltung des Organismus durch sich selbst"; nach **Schopenhauer** „Zustand eines Körpers, darin er unter dem beständigen Wechsel der Materie seine ihm wesentliche Form allzeit behält." **Thomas** hatte in seiner Definition vom Leben **Aristoteles** (Phys. VIII. 4. De Anim. I. 2) und **Platon** zu Vorgängern; ᾧ γὰρ ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον· ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ ἔμψυχον (Phaedr. p. 245).

und unorganische — Mineralien. Demnach, wo Seele, da ist ein immanentes Thätigkeitsprincip; aber nicht überall, wo Immanenz der Thätigkeit, Leben, ist auch Seele. Gott ist Leben, hat das Leben in sich; wer aber nennt Gott eine Seele? oder die reinen Geister Seelen? — während wir doch umgekehrt von den Seelen der Verstorbenen reden? Seele ist demnach Lebensprincip körperlicher Wesen.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun unschwer der adäquate Begriff von Seele. Das dem lebenden, organischen Wesen innewohnende und von ihm untrennbare Princip, der Grund aller seiner Erscheinungen und Bewegungen ist das Lebensprincip oder die Seele[1].

---

[1] Actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ζώην ἔχοντος δυνάμει) — ist die seit Aristoteles (De Anim. II. 1) recipirte Definition der Seele. Die Seele ist nämlich die erste Thätigkeit, wodurch der Körper wirklich, da seiend ist, während die übrigen Thätigkeiten nur in Kraft der ersten wirken. „Aristoteles," bemerkt der hl. Thomas (Summ. Theolog. LXXVI. Art. 4) hiezu, „non dicit animam esse actum corporis tantum (als ob der Leib als solcher schon existirte, ehe die Seele hinzu tritt), sed actus corporis physici organici potentia vitam habentis, et quod talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est, quod in eo, cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur... eo modo, quo lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus et est organicum et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abjiciens, id est non excludens animam." Zur Unterscheidung der Seele vom reinen Geist definirt die Schule: Anima dicitur primum principium vitae in his, quae apud nos vivunt. Thom. l. c. Cf. QQ. disp. Qu. de Anim. Art. 1: Manifestum est, id, quo corpus vivit, animam esse. Vivere autem est esse viventium. Vivere

Ein Blick in die Schöpfung weist uns auf drei große, von einander geschiedene Reihen von organischen Wesen hin, drei große Lebenskreise, in denen ein von innen heraus gestaltendes und erhaltendes Lebensprincip — Seele — sich thätig erweist. In den Pflanzenorganismen ist dieses Lebensprincip unlösbar gebunden an die Organe selbst, wirkt durch die Organe und ihre chemisch-physikalischen Bestandtheile, Kräfte und Gesetze, und erstreckt sich bloß auf den eigenen Organismus, dessen Ernährung, Wachsthum und Fortpflanzung; doch steht dieses Princip über den bloßen Kräften der Materie, da es von innen heraus thätig ist und sich dieser bedient nach den ihm immanenten Zwecken und Gesetzen. Weil aus ihm die Vegetation, das vegetative Leben hervorgeht, nennen wir dieses Princip das vegetative Princip, die vegetative (Pflanzen-) Seele[1]. Auch in den Thieren ist das Le-

---

igitur est, quo corpus humanum habet esse actu. Hujusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Die Alten gaben daher, und mit Recht, auch der Pflanze eine Seele, im Sinne von organisirender, plastischer Kraft, welche den Pflanzenkörper gestaltet und erhält. Verstehen wir unter Seele ein empfindendes Wesen, so ist allerdings diese Bezeichnung irrig. „Gewöhnlich," sagt Jul. Schaller (Leib und Seele, S. 176), „wird freilich Seele und Empfindung identificirt, so daß man die bloß plastische, gestaltende Seele nicht als Seele gelten läßt. Die Pflanze ist beseelt, weil sie von innen heraus, auf organische Weise sich gestaltet, aber sie ist ohne Empfindung." Auch die hl. Schrift schreibt der Pflanze Leben, d. i. Bewegung von innen heraus, zu. I. Cor. 15, 36: Was du säest, wird nicht lebendig, so es nicht vorher gestorben ist.

[1] Infima operatio animae est, quae fit per organum corporeum et virtute corporeae qualitatis; supergreditur tamen operationem naturae corporeae, quia motiones corporum sunt ab extrinseco principio, hujusmodi autem operationes sunt ab intrinseco principio. Thom. Summ. Theolog. I. Qu. LXXVIII. Art. 1. „Das organische Leben charakterisirt sich durch die

bensprincip gebunden an den körperlichen Organismus, bedient sich dessen, wirkt aber nicht bloß in Kraft rein körperlicher Eigenschaften, sowie auch seine Wirkung sich nicht bloß wie in der Pflanze auf den eigenen Körper erstreckt, sondern auf alle sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände. Wir nennen dieses zweite Lebensprincip, weil aus ihm die Empfindung und willkürliche Bewegung hervorgeht, die sensitive (Thier-) Seele[1]. Endlich erscheint eine höchste Form des Lebens, wo das Lebensprincip weder durch ein körperliches Organ, noch durch körperliche Eigenschaften wirkt, sondern unmittelbar und durch sich allein thätig ist, und das darum nicht bloß auf das sinnlich Wahrnehmbare, sondern auf das gesammte Gebiet der Wahrheit sich erstreckt. Und dieß ist die vernünftige Seele[2], die im Menschen wesenhaft mit dem Körper

---

Herrschaft des Ideellen. Es bringt die allgemeinen Weltkräfte in einen eigenthümlichen Verein, um einen Gedanken zu verwirklichen... es ordnet dieselben dem Zwecke unter, und bildet demgemäß auch aus gleicher Mischung ungleiche Formen." Burdach, Anthropologie, 1854. S. 605.

[1] Est alia operatio animae, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem (weil die Empfindung keineswegs bloße Wirkung materieller Kräfte ist). Et talis est operatio animae sensitivae. Id. l. c. „Der wesentliche Unterschied zwischen Pflanze und Thier besteht darin, daß das Leben dort ein bloß äußerliches ist, hier hingegen zur Innerlichkeit gelangt. Das Pflanzenleben ist im Materiellen befangen, nur auf Gestaltung gerichtet, während im Thiere das Leben durch den Bildungshergang nicht erschöpft wird, sondern diesen unterordnet und das Herrwerden des Daseins zum Ziel setzt.... Wie der Pflanze die Innerlichkeit und Einheit des thierischen Lebens mangelt, so ist sie auch keiner auf Selbstgefühl beruhenden... sondern nur einer örtlichen, von Anziehung oder Veränderung des Cohäsionszustandes abhängigen Bewegung fähig." Ders. a. a. O. S. 608.

[2] Et quaedam operatio animae, quae in tantum excedit na-

geeint, außer dem vegetativen und sensitiven Vermögen die Function des Denkens und freien Willens übt. Wie das Thier mit der sensitiven Seele zugleich das Vegetationsprincip der Pflanze in sich vereint, so vereint die vernünftige Seele die niederen Lebensformen der Pflanze und des Thieres in sich; der Mensch nährt sich und wächst wie die Pflanze, er hat Empfindung und Bewegung wie das Thier; was ihn auszeichnet und als Menschen bestimmt, das ist der dritte Lebenskreis, der ihm ausschließlich zukommt, das Leben der Intelligenz und Freiheit, ausgehend vom selbstbewußten Geiste [1]. In Folge dieser Einheit des Lebensprincips — Seele — im Menschen schreiben wir demselben Subject die an und für sich verschiedenen und entgegengesetzten Thätigkeiten zu, weil die verschiedenen Functionen doch in dem einen und demselben Principe wurzeln; eben

---

turam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio animae rationalis. Id. l. c.

[1] „Wir haben," spricht der hl. Augustinus, „das Leben (Wachsthum) mit den Pflanzen und Bäumen, das Empfinden mit den Thieren gemein." Civ. Dei v. 2. Cf. In Joan. Tractat. 27, 6: Nec viva membra spiritus facit, nisi quae in corpore, quod vegetat ipse spiritus. — Quatuor gradus rerum inferiorum, quorum notitia ad notitiam ipsius hominis ascendimus, distinguere oportet. Omne enim, quod est, vel est tantum, et non vivit nec sentit nec intelligit; vel est et vivit tantum, vel est, vivit et sentit, vel est denique, vivit et sentit atque intelligit. Quia ergo omnia, quae sunt in aliis rebus trium graduum inferiorum, in homine, qui in quarto gradu constitutus est, insunt, fieri exinde aliter non potest, quam ut permagna existat conjunctio, convenientia et quasi cognatio hominis ad alias creaturas inferiores omnes. Sed tamen considerare oportet, quod ipse homo cuncta illa, quae creaturae inferiores habent divisim, habeat solus conjunctim universa. Raimundus de Sabunde, Theolog. natur. Introd. Tit. I.

deßwegen findet eine wechselseitige Einwirkung der Seelenkräfte im Menschen statt, starker Schmerz, heftige Leidenschaft hemmt das klare Denken, tiefes Nachdenken hebt auf oder schwächt die Thätigkeit der niederen Seelenkräfte[1].

Darum nennen Schrift und Kirche die Seelen der Abgeschiedenen eben Seelen, weil sie einst mit dem Körper als Princip seines Organismus verbunden waren und bestimmt sind, wieder mit ihm verbunden zu werden[2]. Die

[1] Es könnte das nicht der Fall sein, sagt der hl. Thomas (Summ. Theol. I. Qu. LXXIX. Art. 3), wäre nicht das Princip aller dieser Thätigkeiten eines. Aus dieser Wechselwirkung des vegetativen und sinnlichen Lebens auf das geistige und umgekehrt erklären sich alle jene Erscheinungen, welche der Materialismus als Beweise seiner Theorie anführt. Wenn der Mensch den inneren Zwiespalt, den Kampf des Fleisches gegen den Geist fühlt, so beweist das nicht, wie Günther will, die Existenz zweier Seelen, der Leibseele gegenüber der Geistseele (Zukrigl über das Wesen der vernünftigen Geistseele, S. 36), sondern gerade das Gegentheil, die Einheit der Seele, deren verschiedene Vermögen von verschiedenen Objecten afficirt werden, das sinnliche Leben von den sinnlichen Gegenständen, das geistige von dem Uebersinnlichen und Unvergänglichen.

[2] Weil die Seele geistig ist, so folgt keineswegs, daß sie nicht Princip der sensitiven und vegetativen Functionen sein könne. Denn der unmittelbare Träger und das nächste Subject des sensitiven und vegetativen Lebens ist nicht die Seele allein, sondern die organische Potenz (der Organismus der Sinne z. B.), welche durch die Seele belebt (informirt) wird. Daher ist die Seele nicht räumlich und unräumlich zugleich, wie Fichte (Anthropol. S. 153) sagt, sondern die an sich einfache Seele belebt, durchwohnt, durchdringt die leiblichen Organe, welche das unmittelbare Subject der sensitiven und vegetativen Thätigkeit sind. Die Seele ist einfach in ihrem Wesen, aber vielfach in ihren Kräften und Thätigkeiten, sagt der hl. Thomas (De Anim. Art. X. ad 14). Daher hat sie Operationen (Verdauung, Wachsthum u. s. w.), welche ohne und sogar gegen den Willen des vernünftigen Seelenvermögens vor sich gehen; denn das Bewußtsein

Engel nennen sie dagegen Geister, weil das Princip ihrer Thätigkeit — Bewußtsein und Freiheit — nicht zugleich wie im Menschen Princip des körperlichen Wachsthums und der sinnlichen Empfindung ist. Ebenso spricht die hl. Schrift[1] von Thierseelen, wenn sie das Princip des thierischen Lebens bezeichnen will.

Indem wir nun behaupten, der Mensch hat eine Seele, haben wir noch nicht sein eigentliches, ihn von dem thierischen Leben unterscheidendes Wesen bezeichnet; dieß soll erst in der Entwicklung unsers zweiten Satzes geschehen. Aber wir schreiben ihm hiemit ein Princip seiner Thätigkeit zu, welches die Kräfte der bloßen Materie überschreitet und Erscheinungen hervorbringt, welche aus den physikalisch-chemischen Eigenschaften der Körper nicht erklärt werden können. Mit anderen Worten: Alles organische Leben, sei es menschliches, thierisches oder auch nur pflanzliches, fordert eine Lebenskraft — Seele —, welche wie eine neue, höhere Schöpfung über den Kräften der todten Materie steht. Und hiemit haben

---

ist nicht das Wesen, sondern nur ein Vermögen der Seele; die Seele denkt durch sich allein, vegetirt und empfindet aber in und durch die körperlichen Organe. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. LXXVII. Art. 5: Quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae, quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subjecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae, quae sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto (dem ganzen Menschen, Leib und Seele) sicut in subjecto et non in anima sola..... Omnes potentiae animae, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio.

[1] Lev. 17, 11. 14. Klagel. 2, 12.

wir den Materialismus in's Herz getroffen; denn dieser steht und fällt mit der Behauptung: Der gesammte Lebensproceß mit all' seinen Verrichtungen und Thätigkeiten ist nur das Resultat mechanischer und chemischer Vorgänge, das Product gewisser Stoffe, die in eigenthümlicher Combination das Leben wirken. „Die Seele," sagt Burmeister[1], „ist lediglich ein Complex von Fähigkeiten und Kräften, welche ein bestimmter thierischer oder menschlicher Organismus an den Tag legt[2]." „Wäre die Wissenschaft genöthigt," sagt Büchner[3], „eine Lebenskraft anzuerkennen, so fiele damit auch unser Satz von der Allgemeinheit der Naturgesetze und der Unveränderlichkeit der mechanischen Weltordnung; wir müßten zugeben, daß eine höhere Hand in den Gang des Natürlichen hineingreift und Ausnahmegesetze schafft, welche sich jeder Berechnung entziehen; es wäre ein Riß in den natürlichen Bau der Welt gemacht, die Wissenschaft müßte an sich selbst verzweifeln, und es hörte jede Natur- wie Seelenforschung auf" — das heißt mit we-

---

[1] Geologische Bilder I. S. 251.

[2] Auch der alte Materialismus behauptete wörtlich dasselbe, die Seele ist nur Product der Stoffmischung, was schon der hl. Thomas widerlegt (Summ. c. Gent. II. c. 62): Non potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum, multo minus igitur sensus et intellectus. „Die Seele", sagt Huschke, „ist nicht Collectivname, nicht Summe, Resultante aller einzelnen körperlichen Thätigkeiten, sondern eben jenes schaffende Princip, jene reale Kraft des Ganzen, die sie zusammenhält, wie es sie erzeugt hat. Vielmehr ist unser körperliches und geistiges Leben die allmählich hervortretende und sich entfaltende Idee unsers Ich, die Nervenprocesse aber sind die treuen Begleiter seiner Gedanken, Gefühle und Strebungen. Aus Nervenströmungen allein wird weder Gedanke noch Empfindung erklärt und ebenso wenig erzeugt." Schädel, Hirn und Seele. Jena, 1854. S. 70.

[3] A. a. O. S. 245.

nigen dürren Worten ausgedrückt, der Materialismus wäre unmöglich.

Läßt sich aber nicht einmal die organische Einheit des einfachsten pflanzlichen Organismus aus bloßer „Mischung der Stoffe" erklären, sondern fordert sie ein neues höheres Princip, so ist dieß noch weniger bezüglich der Empfindung im Thiere, und am wenigsten beim menschlichen Denken der Fall.

Und so ist es in der That. Denn was ist ein Organismus? Vernehmen wir hierüber einen der namhaftesten Naturforscher der neuesten Zeit: „Wir haben," sagt J. Müller, „den Organismus mit einem Systeme von Theilen verglichen, die für Erfüllung eines gewissen Zweckes verbunden sind, und deren Wirksamkeit von der ungestörten Harmonie der zusammensetzenden Glieder abhängt. Der Organismus gleicht einem mechanischen Kunstwerke in der systematischen Zusammensetzung für Erfüllung eines gewissen Zweckes; aber der Organismus erzeugt im Keime den Mechanismus der Organe selbst und pflanzt ihn fort. Das Wirken der organischen Körper hängt nicht bloß von der Harmonie der Organe ab, sondern die Harmonie ist eine Wirkung der organischen Körper selbst, und jeder Theil dieses Ganzen hat seinen Grund nicht in sich selbst, sondern in der Ursache des Ganzen. Ein mechanisches Kunstwerk ist hervorgebracht nach einer dem Künstler vorschwebenden Idee, dem Zwecke seiner Wirkung. Eine Idee liegt auch jedem Organismus zu Grunde, und nach dieser Idee werden alle Organe zweckmäßig organisirt; aber diese Idee ist außer der Maschine, dagegen in dem Organismus, hier schafft sie mit Nothwendigkeit." Nicht also der von außen aufgenommene Stoff bildet die Einheit, Harmonie des Organismus, sondern die Einheit, Harmonie geht voraus, sie ist „im Keime schon vorhanden, ehe selbst

die späteren Theile des Ganzen gesondert vorher da sind, und sie ist es, welche die Glieder, die zum Begriffe des Ganzen nothwendig sind, wirklich erzeugt [1]." Was demnach den Organismus zu dem macht, was er ist, ist die dem Körper innewohnende vorbildliche Idee und plastisch wirkende Kraft. „Der Keim," fährt Müller fort, „der eine einfache Zelle ist, ist das Ganze potentia, bei der Entwicklung des Keimes entstehen die integrirenden Theile actu." Diese erste Bildung und Entwicklung der Zelle ist ein Vorgang, welcher in der unorganischen Natur nirgends seines Gleichen hat; er ist im Wesentlichen derselbe bei Pflanzen und Thieren, und es thut sich in auffallender Weise hier die principielle Einheit der ihn hervorrufenden Kraft und Thätigkeit kund.

Diese organische Kraft, Lebenskraft, Seele ist es, welche den lebenden Körper zu dem macht, was er ist. Wo demnach Leben und Organismus ist, da ist Lebenskraft, Seele. Wäre der Organismus nichts als das Resultat materieller Kräfte, so müßte durch die geeignete Combination derselben ein lebender Körper dargestellt werden können. Aber bei allen Fortschritten der Naturwissenschaft hat noch Niemand im Ernste daran gedacht, einen wirklich lebendigen Körper aus dem Schmelztiegel hervorgehen zu lassen, nicht einmal eine Pflanze, nicht einmal das Blatt einer Pflanze [2]. Die

---

[1] Physiolog. des Menschen S. 23. Vgl. Bemerkungen zum vierten (oben S. 196) und siebenten Vortrag.

[2] Allerdings ist es der Naturwissenschaft gelungen, gewisse Ausscheidungen des organischen Körpers darzustellen, z. B. den Harnstoff, worauf Büchner S. 256 ganz besonders Staat macht. „Wir sind wohl im Stande," sagt Liebig in dieser Beziehung, „die in den Atomen der organischen Verbindungen thätige Kraft, welche sie zusammenhält, nach mannigfaltigen Richtungen hin zu lenken, zu ändern, zu erhöhen und zu vernichten; wir können aus zwei, drei, vier zusammengesetzten organischen Atomen, indem wir sie mit einander ver-

Elemente, die chemischen Bestandtheile, welche in dem thierischen Körper sich befinden, sind bekannt, und die Verhältnisse, in denen sie gegenwärtig sind, lassen sich in arithmetischen Formeln ausdrücken — und doch ist es nie der Wissenschaft gelungen, einen Organismus darzustellen. Wäre er nur eine Mischung der Stoffe, so müßte er sich nachbilden lassen, da die Mischungsverhältnisse bekannt sind. Der Grund der Unmöglichkeit ist klar. Es fehlt eben ein Princip, das der Wissenschaft nicht gegeben ist, das Lebensprincip, die Seele, die Gott bei der Schöpfung den Wesen verlieh, während die Wissenschaft nur mit den physikalisch-chemischen Eigenschaften der organischen und unorganischen Natur arbeitet. Und auch die Ausrede ist nichtig, daß die Wissenschaft die Mittel noch nicht kennt, mit welchen die Natur arbeitet, um sie in ihren Bildungen nachzuahmen; denn das heißt eben nur mit anderen Worten jene unbekannte, aber aus ihren Wirkungen gewisse, besondere Kraft, die eben in der Natur wirkt, postuliren, welche wir als Lebenskraft — Seele — bezeichnet haben. Ebenso, wenn man sagt, „unter gewissen Verhältnissen," „bei gewissen Combinationen," „unter besonderen Umständen und Bedingungen" [1] gehe aus dem Zusammenwirken der Stoffe das

---

binden, Atome höherer Ordnung hervorbringen und die zusammengesetzteren in einfachere zerfallen machen — aber keine einzige dieser Verbindungen aus ihren Elementen hervorbringen. — Nie wird es der Chemie gelingen, eine Zelle, eine Muskelfaser, einen Nerv, mit einem Worte einen wirklich organischen, mit vitalen Eigenschaften begabten Theil des Organismus in ihrem Laboratorium darzustellen." (Chemische Briefe. I. S. 252). Aber noch weniger wird sie ein wirklich organisches Wesen erzeugen, das alle Lebensfunctionen übt, das sich nährt, entwickelt, wächst, fortpflanzt wie die übrigen von der Natur gebildeten Organismen.

[1] So Lotze, Du Bois-Reymond, Virchow u. A.

organische Leben hervor. „Wenn wir fragen: worin liegen denn die besonderen Bedingungen, welche die allgemeinen physikalischen Gesetze zur Erscheinung des individuellen Lebens bringen? so erhalten wir zur Antwort: in der Organisation des Lebendigen. Was ist nun aufgeklärt?"[1] Was man so nennt, das ist eben doch wieder nur ein anderer Name — „besondere Form der ersten Zusammenordnung," „zweckmäßige erste Anordnung" — für das überall und mit Nothwendigkeit sich aufdringende Lebensprincip, dem man um jeden Preis entgehen möchte[2]. Dieses ist es eben, was die im Körper befindlichen Stoffe anordnet, beherrscht, die niederen, materiellen Kräfte zum Zwecke des Ganzen verwendet, aus ihnen das einheitliche Ganze gestaltet und so die Einheit des Leibes erst begründet. Daher tritt von dem Augenblicke an, wo das Lebensprincip gewichen ist, statt des Lebensprocesses die Verwesung ein, das Wesen des Körpers als solchen ist untergegangen und die chemischen Stoffe, von der Lebenskraft nicht mehr beherrscht und nach den Gesetzen derselben verwendet, verbinden sich nun nach den ihnen ursprünglichen Gesetzen, es entsteht die Fäulniß, der Sieg der allgemeinen Kräfte der Materie über die organische Bildung.

Wohl sind in jedem Organismus physikalisch-chemische Kräfte thätig; dieß wußte die katholische Wissenschaft schon

---

[1] Feuchtersleben a. a. O. S. 43.

[2] Schon der hl. Thomas sagt sehr bezeichnend: Entweder lebt der Körper, weil er Körper ist, d. h. aus materiellen Stoffen besteht; aber dann müßte jeder Körper leben. Oder er lebt, weil er dieser bestimmte Körper ist, und in ihm die Stoffe so und nicht anders geordnet sind; dieß ist aber die Wirkung seiner besonderen Form, des Lebensprincips. Summ. Theol. I. Qu. LXXV. Art. 1. Convenit alicui corpori, quod sit vivens per hoc, quod sit tale corpus.

längst, ohne jedoch deßwegen auf den abenteuerlichen Schluß zu kommen, es sei der Organismus bloß die Wirkung dieser Kräfte. Schon der hl. Thomas bemerkt, daß die vegetative Thätigkeit, die Erscheinungen der Ernährung und des Wachsthums und selbst der Empfindung und Bewegung durch physikalisch-chemische Kräfte [1] zu Stande kommen, deren sich das immanente Lebensprincip als Mittel bedient, die jedoch seine höhere Kraftwirkung nicht ausschließen, sondern im Gegentheile voraussetzen. Nur so erklärt es sich auch, warum die Stoffe, welche sich gleichgültig zu dieser oder jener Bildung verhalten, gerade diesen besondern Organismus, diese besondere Gattung und Art und nicht eine andere bilden. Es ist darum gerade das Gegentheil wahr von der Behauptung des Materialismus; nicht die stofflichen Eigenschaften sind Ursache des Ganzen, sondern das Ganze — das Lebensprincip — ist Ursache des physikalisch-chemischen Processes in dieser bestimmten Richtung hin [2].

---

[1] Summ. Theolog. I. Qu. LXXVIII. Art. 1: Etsi calidum et frigidum, humidum et siccum et aliae hujusmodi qualitates pure corporeae requirantur ad operationem sensus, non tamen ita, quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensitivae procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima operatio animae fit per organum corporeum et virtute corporeae qualitatis; hujusmodi autem operationes sunt ab intrinseco principio. Et talis est operatio animae vegetativae. Digestio et ea quae sequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris.

[2] „Die Keimzellen der Vorticellen," sagt Giebel (Tagesfragen aus der Naturgeschichte, 2. Aufl. S. 309), „sind stofflich, chemisch und physikalisch wie auch morphologisch nach dem heutigen Stand der Untersuchungen schlechterdings dieselben; die ängstlichste, spitzfindigste, wissenschaftliche Genauigkeit vermag keinen einzigen Unterschied nachzuweisen; er existirt also nicht. Und doch entwickeln sich aus ihnen unter ganz gleichen, äußern Bedingungen, nicht nach Laune und Zufall,

„Das Leben," sagt Cuvier[1], „wirkt in entgegengesetzter Weise auf die Stoffe, die es anzieht und gebraucht, als die chemische Affinität; daher kann es nicht das Product derselben sein." „Nicht weil die physikalisch-chemischen Kräfte thätig sind, lebt der Leib," spricht Flourens[2], „sondern weil er lebt, sind sie thätig." „Bei den organischen Körpern," sagt selbst Burmeister[3], „ist nie die Materie zugleich das die Form bedingende Element, sondern vielmehr umgekehrt die Form des Organismus ist das Wesentliche, dem die materielle Grundlage untergeordnet wurde. — Dieß Vermögen der Organismen, die chemischen Affinitäten der Grundstoffe, d. i. die eigenthümlichen Beziehungen, in denen sie zu einander stehen, zu beherrschen, ist die eine Seite derjenigen Eigenschaften, welche wir mit dem Worte Leben bezeichnen und für welche wir die Worte Lebenskraft als supponirtes Agens annehmen. Was diese

---

sondern nach constanten, unabänderlichen Gesetzen die verschiedenster, specifisch eigenthümlichsten Vorticellen. Es gibt Schnecken- und Insectengattungen, deren Arten wir nach Hunderten zählen, während die materiale Analyse in ihren Keimstoffen, Befruchtungs- und Entwicklungsprocessen auch nicht einen einzigen Unterschied nachgewiesen hat und vielleicht kaum jemals nachzuweisen im Stande sein wird. Man untersuche doch chemisch und physikalisch die Eier der Lacerta agilis und Lacerta viridis, von Sorex fodiens und Sorex vulgaris, vom Löwen und Tiger, und sollte es gelingen, hier materielle und processualische Differenzen zu entdecken, dann bringe man diese in die nothwendige und gesetzliche Beziehung zu den specifischen Eigenthümlichkeiten der vollendeten Gestalt."

[1] Le règne animal, p. 17.

[2] De la vie et de l'intelligence, T. I. p. 156. An einer andern Stelle sagt er (II. p. 98): Ce n'est pas la matière, qui vit; une force vit dans la matière, et la meut et l'agite et la renouvelle sans cesse.

[3] Geschichte der Schöpfung, 3. Ausg. S. 304.

Kraft sei, wissen wir so wenig, als was Kraft überhaupt ist. — Genug, diese Lebenskraft beherrscht die chemische Affinität, so lange sie dauert, und diese Eigenschaft des Organismus nennen wir Leben. Endet die Periode, innerhalb deren derselbe als periodischer Körper sich nothwendig bewegt, so tritt der Tod ein. Damit bemächtigt sich die chemische Affinität wiederum der organisirten Materie und verwandelt sie durch eine Reihe von Processen, die Gährung und Fäulniß, wieder in anorganische Substanzen.“ Nach Biot[1] „vermag der Mensch die todte Materie zu gewissen Thätigkeiten zu erregen, gleichsam zu erwecken durch die Kräfte, die entweder in ihm wirken, oder die er aus der Außenwelt herbei leitet; aber mit all' seinem Scharfsinn vermag der Mensch nicht das ärmste Atom zu schaffen, und noch viel weniger aus allen Combinationen todter Atome oder durch die Einwirkung der Weltkräfte auf diese ein lebendiges hervorzubringen.“ Snell's Urtheil über den wesentlichen Charakter und durchgreifenden Unterschied zwischen dem organischen und anorganischen Körper wurde bereits früher[2] mitgetheilt. Ebenso erklärt Th. Bischoff[3] „die Annahme einer eigenthümlichen und individuellen Ursache oder Kraft, welche den ganzen Körper schafft und baut und ihre psychischen Qualitäten durch das Gehirn offenbart,“ für „unabweisbar.“ Nur aus dieser Einheit des Lebensprincips erklärt sich dann auch die untheilbare Einheit besonders der höheren Klassen der lebendigen Wesen, die Harmonie ihrer Functionen nach

---

[1] J. Ph. v. Martius, Gedächtnißrede über Biot, vgl. Augsb. Allgem. Zeit. 1862, Nr. 130, Beil.

[2] S. Bemerkungen zum vierten Vortrag.

[3] Wissenschaftliche Vorträge, gehalten zu München. Braunschweig, 1858. S. 318.

einem Plane und zu einem Zwecke. Aus ihr erklären sich endlich die eigenthümlichen Gesetze, welche das organische Leben bestimmen, ganz verschieden von jenen der bloßen Materie in Hinsicht auf die Zusammensetzung der Körper, ihre Form und Gestalt, ihren Ursprung und ihr Wachsthum[1].

Wir müssen darum entweder die unläugbaren Thatsachen läugnen, oder, da sie sich als Wirkung der bloß stofflichen Kräfte nicht erklären lassen, ein höheres Princip annehmen, die Seele. Mit Recht sagt daher ein keineswegs befangener Neuerer[2]: „Das heutzutage Mode werdende Polemisiren gegen eine Lebenskraft verdient trotz seiner vornehmen Miene nicht sowohl falsch als dumm genannt zu werden." Es tritt im beseelten Organismus eine neue Welt uns entgegen, ein neues Reich von Kräften, die wir schlechthin Lebenskraft, Seele nennen, um sie für immer von den in den Stoffen liegenden Kräften zu unterscheiden. Wir sehen sie nicht, wie wir die Theile des Organismus sehen, aber wir erkennen ihr Dasein aus ihren Wirkungen, wie wir aus der Anziehung auf das Vorhandensein magnetischer Kräfte schließen.

Ist aber ohne ein Lebensprincip — Seele im weiteren Sinne — nicht einmal das Dasein des einfachsten Pflanzen-

---

[1] In den anorganischen Körpern ist die chemische Verbindung binär, in den Pflanzen ternär, in den Thieren quaternär (Berzelius, Lehrb. d. Chemie, deutsch v. Wöhler. III. 1. S. 139); das Mineral hat geometrische Winkel und gerade Linien, der Organismus Curven und Ellipsen, spiralförmige Gefäße. Das Mineral bildet sich durch Ablösung und Zusammensetzung, der Organismus durch Zeugung. Das Mineral wächst durch Zunehmen von außen her, der Organismus von innen heraus. Das Mineral hat weder bestimmte Dauer noch Größe, der Organismus hat eine bestimmte Gestalt, Größe und Lebenszeit.

[2] Schopenhauer (Parerga und Paralip. II. 127).

organismus denkbar, wie ließen sich die Erscheinungen des Thierlebens oder endlich des Menschenlebens erklären! Der Mensch wie das Thier hört, sieht, nimmt äußere Gegenstände wahr. Woher diese Kraft der Empfindung? Man sagt, durch die Nerven, denn die Nerven sind das Organ der sinnlichen Empfindung. Wohl — sie sind das Werkzeug, aber nicht das Subject, welches durch sie empfindet. Der Beweis ist einfach. Das Nervensystem mit seinem Centrum, dem Gehirn, denken wir es uns auch noch so wundersam construirt, ist und bleibt immer Materie; als solche ist es zusammengesetzt, ausgedehnt, nicht ein Wesen, sondern eine Vielheit von Wesen. Aber das Wesen, welches empfindet, ist eines; dasselbe, welches hört, ist es auch, welches sieht, schmeckt, riecht, diese Empfindungen mit einander vergleicht. Darum kann nicht die Materie es sein, welche empfindet; denn es fehlte der eine ideelle, gemeinschaftliche Mittelpunkt, in dem alle Empfindungen zusammenlaufen, wie es nur bei einem einfachen Wesen — Seele — möglich ist. Die Materie, weil ausgedehnt, läßt sich immer wieder auf's Neue theilen; wäre die Materie das Empfindende, dann wäre darum nicht ein Empfindendes, sondern es wären unendlich viele empfindende Wesen, was unserem innersten Bewußtsein widerspricht. Oder wer könnte sich überreden, daß nicht er es ist, der hört und zugleich sieht; der die Kälte empfindet und zugleich das Süße und Bittere schmeckt? Diese so unläugbare Thatsache des Bewußtseins beweist demnach, daß nicht das materielle Organ — Nerv, Gehirn — sondern ein einfaches, in sich ungetheiltes und untheilbares Wesen — Seele — empfindet.

Außerdem, wie schon früher bemerkt wurde, sind die stofflichen Bestandtheile unseres Leibes in einem beständigen Flusse; nicht ein Atom von dem, was der Mensch bei seiner Geburt an seinem Körper trug, bringt er mit in's Grab.

Demnach ändern sich im Laufe seines Lebens alle seine Organe. Wären die Organe es, die empfinden, dann wechselten die empfindenden Wesen; es wären Verschiedene, die Verschiedenes empfunden haben, und nicht der eine und selbe Mensch; das Andenken an frühere Empfindungen müßte schwinden. Will man dagegen einwenden, daß „die allgemeine Form der Organe und des Körpers bleibt unter allem Wechsel," so hat man bloß mit anderen Worten die Seele doch wieder angenommen. Denn was ist das Formgebende anders als die Seele, die bei dem Flusse der Stofftheile den leiblichen Organismus immer eint und zusammenhält, welche die Form des Leibes[1] bildet, alle Organe durchdringt und beseelt, die überall im Körper gegenwärtig das Vielfache seiner Theile und Kräfte in sich selbst umspannt und zur Einheit zusammenfaßt, die alle seine Theile wirksam durchwohnend als innerlich Verbindendes die Trennung der Raumtheile aufhebt? „Die Seele," sagt schon Nemesius[2], trägt und hält den Leib, ohne auf ihn beschränkt zu sein." Es sei viel richtiger zu sagen, bemerkt er daher, der Leib werde von der Seele erfaßt, als die Seele vom Leibe. Es ist Thatsache, daß, wo der Nerv erstorben

---

[1] „Die Seele," sagt der hl. Thomas, „ist im Körper als das den Körper Zusammenfassende, den Körper selbst als solchen Constituirende; darum kann sie nicht selbst Wirkung des Körperlichen sein." Anima magis continet corpus quam e converso. Summ. Theolog. I. Qu. LXXVI. Art. 3. Schon die Alten kannten jene „δύναμις ἑκτική," das einigende und das leibliche Leben erhaltende Band — Seele. Der Leib ist eher in der Seele, als die Seele im Leibe. Diese Gegenwart der Seele im ganzen Körper bedingt jedoch keineswegs eine Räumlichkeit derselben, da sie nicht in räumlicher (körperlicher) Weise (commensurative) gegenwärtig ist, sondern durch ihre Kraftwirkung (per contactum virtutis), wie Gott selbst unräumlich gegenwärtig ist in allen Räumen. Summ. Theolog. I. Qu VIII Art. 2.

[2] De Homin. c. 3.

oder dessen Verbindung mit dem Gehirn gehemmt ist, die Empfindung selbst aufhört. Dieß beweist jedoch eben nur unsere Behauptung, daß die Seele durch die Organe empfindet, nicht aber, daß das Organ für sich allein empfindet. Würde die Empfindung als Thätigkeit der Seele allein, ohne das körperliche Organ, bezeichnet, dann wäre diese Thatsache ein gewichtiger Gegenbeweis; so aber bestätigt sie die substantiale Einheit der Seele mit dem Leibe, die darum durch die körperlichen Organe die körperlichen Gegenstände wahrnimmt [1].

Hieraus ergibt sich eine letzte Bestimmung des thierischen Lebens und dessen wesentlicher Unterschied vom Menschen. Die Seele des Thieres empfindet, die Empfindung aber bethätigt sich nur in und durch die körperlichen Organe. Demnach hört die Thierseele auf zu sein, wenn die leiblichen Organe zerstört sind. Das Thier stirbt ganz, wenn der

[1] „Wenn ich sage," bemerkt Flourens (De la Vie et de l'Intelligence, P. II. p. 156), „die Empfindung hat ihren Sitz in den Nerven, die Reizbarkeit in der Muskel, so spreche ich eine ganz gewisse und durch die Erfahrung bewiesene Thatsache aus. Aber die Empfindung ist nur so lange im Nerv, als der Nerv lebt, die Reizbarkeit nur so lange in der Muskel, als die Muskel lebt. Die Empfindung, die Reizbarkeit sind also nur da, weil das Leben (Seele) da ist. In Empfindung und Reizbarkeit wirkt das Leben; dieses ist die Hauptsache, jenes bloß die Art und Weise seiner Aeußerung." — Die Muskelbewegung bei kurz zuvor Enthaupteten ist keine organische und vitale, denn sie geht nicht von einem innern Princip aus, sondern folgt nur mechanisch dem äußeren Reiz, wie jeder andere elastische Körper, dauert darum auch nur so lange, als die Leiche noch nicht erstarrt ist, wo dann die Elasticität der Muskel aufhört. Hiemit widerlegt sich eines der Hauptargumente C. Vogt's gegen die Seele, hergenommen von den „Zuckungen enthaupteter Frösche." „Die Empfindung," sagt der hl. Thomas, „ist nicht Sache der Seele allein, noch des Körpers allein, sondern des ganzen Menschen (conjuncti)." Summ. Theolog. I. Qu. LXXVII. Art. 8.

Körper stirbt, denn es hatte nur ein Leben in, mit und durch den Körper. Die Seele des Thieres ist nicht Materie, sie ist immateriell, aber sie ist gebunden an die Materie, den Körper; sie ist nicht Geist, welcher der Materie nicht bedarf, um zu existiren und thätig zu sein. „Da die Seelen der Thiere keine Thätigkeit für sich haben," sagt der hl. Thomas[1], „sondern ihre gesammte Thätigkeit zugleich auch Wirkung der körperlichen Organe ist, so haben sie kein Leben für sich, wie sie auch keine Thätigkeit für sich haben." Nur wo die Seele eine Thätigkeit hat, welche nicht innerlich und wesenhaft an das körperliche Organ gebunden ist, und nicht durch dieses sich vollzieht, sondern für sich besteht, ohne und gegen die Einwirkung der leiblichen Organe, wie der bewußte Gedanke und die freie Willensthat, da kann sie fortdauern auch nach der Zerstörung der leiblichen Organe; darum ist das Thier sterblich, der Mensch unsterblich. Doch dieß führt uns zu unserem zweiten Satze.

Der Mensch hat eine vernünftige Seele, und darum steht er über der gesammten Thierwelt. — Die Seele als Princip des Lebens in allem organischen Leben ist aus dem bisher Gesagten unwiderleglich bewiesen; die materialistische Lehre, welche mit C. Vogt den Menschen zur bloßen „Maschine" herabwürdigt, steht ratlos vor den einfachsten Erscheinungen des Organismus, geschweige daß sie im Stande wäre, das Leben des Menschen zu erklären. Die Erscheinung der Seele im Universum ist eine neue Welt, eine zweite Schöpfung, eine „Geburt des Lebens mitten in das

---

[1] Summ. Theolog. I. Qu LXXV. Art. 3. Hieraus ergibt sich die Falschheit der Behauptung Burmeister's: „Ist die menschliche Seele unsterblich, so muß es auch die thierische sein. Beide haben vermöge ihrer Grundqualitäten auch gleiche Ansprüche auf Fortdauer."

dürre Holz der Materie hinein" [1]. Wie aber das organische Leben schon in der Pflanze hoch steht über der bloßen Materie, wie das Thier, weil mit Empfindung begabt, hoch steht über der Pflanzenwelt, so öffnet sich uns mit der menschlichen Seele eine neue, höchste Stufe von Wesen, das Reich des Geistes und der Freiheit.

Schon der leibliche Bau vom rein physiologischen und anatomischen Standpunkte aus betrachtet, und die ganze äußere Erscheinung des Menschen weisen auf seine höhere Bedeutung hin. Hat er gleich nach der einen Seite seines Lebens eine Gemeinsamkeit mit dem Thiere, so beurkundet doch selbst seine leibliche Beschaffenheit einen unendlichen Abstand von diesem. Seine aufrechte Stellung, die ihn so vor dem gesammten thierischen Leben auszeichnet, daß die philosophische Sprache der Griechen nach dieser ihm den Namen gab [2], weist hin auf eine ganz andere Aufgabe und Bethätigung seiner Sinne, als dieses im Thierleben stattfindet, und eine nicht bloß verschiedene, sondern der gesammten Thierwelt geradezu entgegengesetzte Bestimmung seines Leibes, nicht Werkzeug des blinden Triebes, sondern Ausdruck und Organ des freien Geistes zu sein. Buffon sagt: „Alles an dem Menschen verkündet den Herrn der Erde. Alles bezeichnet, selbst im Aeußern, seine Ueberlegenheit über alle lebenden Wesen; er hält sich gerade und aufrecht, seine Haltung ist befehlend." Der wesentliche organische Unterschied zwischen Thier und Mensch liegt in den Sohlen und Händen. In der Differenzirung der vorderen und hinteren

---

[1] Jean Paul.

[2] ἄνθρωπος, der Aufwärtsblickende. Diese aufrechte Stellung ist beim Menschen die naturgemäße, indem schon das Kind in den ersten Jahren seines Lebens sich aufzurichten strebt, und sein ganzer Organismus darauf angelegt ist.

Extremitäten besteht der ungeheure Vorzug des Menschen vor den Affen, welche auf den Hinterhänden nicht gehen können, wohl aber mit allen Vieren laufen, klettern, springen [1]. Nach Ovidius [2] ist der Mensch schon durch seine körperliche Gestalt ein Abbild Gottes:

Während die Uebrigen all' das Antlitz zur Erde gewendet
Tragen, erhob er des Menschen Gesicht, den Himmel zu schauen,
Und mit erhobenem Aug' den Blick nach den Sternen zu senden

Nur der Mensch steht aufrecht von allen thierischen Wesen, bemerkt Aristoteles [3], weil seine Natur und Substanz göttlich ist; seine Aufgabe ist Wissen und Verstehen, und dieß ist das Göttlichste. Dieß bestätigt die Gleichförmigkeit seiner Sinnesthätigkeit, während bei dem Thiere immer mehr der eine oder andere Sinn — Geruch, Gehör, Gesicht — vorwiegt. Und selbst dieser eine Sinn, der bei dem Thiere schärfer erscheint, ist dieß doch

[1] Burmeister, der menschliche Fuß als Charakter der Menschheit. Geolog. Bild. I. S. 63. Vgl. R. Meyer, Ueber den Gorilla. Reusch im Chilianeum 1864. Hft. 2. Außerdem geben Schädel- und Zahnbildung einen durchgreifenden Unterschied zwischen Mensch und Affe. Der Gesichtswinkel des letztern steigt nicht über 65°, jener des ersteren fällt nicht unter 75° herab. — Uebrigens möge man nie vergessen, daß der Mensch eben ein ζῶον λόγικον, vernünftiges Thier ist, demnach der Gemeinsamkeit mit dem thierischen Leben sich nicht entschlagen kann. Wäre die Aehnlichkeit daher auch noch größer als sie in Wirklichkeit ist, so wäre damit noch gar nichts bewiesen; denn der Unterschied durch Sprache und alle Erscheinungen seiner vernünftigen Natur tritt dann nur um so schneidender hervor.

[2] Metamorph. I. 83.

[3] De part. anim. IV. 10. Ebenso Seneca (De otio sapient. 32). Gregor von Nyssa De Homin. opific. Tom. I. p. 44 seq. Augustinus QQ. LXXXIII. Qu. 51. Schon der hl. Thomas (Summ. Theolog. I. Qu. XCVI. Art. 3) bemerkt, der Mensch habe verhältnißmäßig das größte Gehirn, und er trage das Haupt aufrecht, weil dieses Organ des Denkens sei.

nur nach einer bestimmten Richtung hin, nichts weniger aber allseitig und vollkommener, als bei dem Menschen entwickelt [1]; er ist eben nur der Ausdruck des beschränkten Kreises, in dem das Thierleben sich bewegt, und Mittel zum Zwecke der Selbsterhaltung, während die harmonische Ausbildung aller Sinne im Menschen hindeutet auf ihre höchste und vorzüglichste Aufgabe, Gegenstand und Vermittlung des Gedankens zu sein. Vor Allem aber tritt dieser Unterschied hervor in der Hand, dem feinsten Organe des Tastsinnes und Werkzeuges, welches, wie schon Aristoteles [2] geistreich bemerkt, von der Vernunft geleitet den Menschen zum Herrn der Schöpfung gemacht hat, welche, in innigster Beziehung zu seiner aufrechten Stellung, nur durch diese ihre ganze Bedeutung und Wirksamkeit entfalten kann. Hiezu kommt seine Herrschaft über die mit dem Thiere ihm gemeinsamen Triebe, die hier mit absoluter Nöthigung erscheinen, im Menschen dagegen der Leitung durch den freien Willen anheimgegeben sind. Endlich erscheint der Gegensatz zwischen thierischer und menschlicher Organisation noch ganz besonders in der äußersten Schwäche und Unbehülflichkeit seiner ersten Jahre; Alles, was er wird, wird er durch freien Willen, eigenes Nachdenken und Selbstthätigkeit, während die Natur dem Thiere vom ersten Tage an Alles bereitet hat [3].

---

[1] Der Hase oder Hund hört weiter als der Mensch, aber sie haben keinen Sinn für das Reich der Töne, die Musik; der Falke sieht weiter, aber er hat keinen Sinn für den Unterschied und die Mischung der Farben. Ohnehin können die menschlichen Sinne durch Uebung zu einer Schärfe ausgebildet werden, die jener der Thiere gleichkommt, und sie noch übertrifft, wie dieß bei den indianischen Stämmen z. B. der Fall ist.

[2] De Anim III. 8 und De Part. anim. IV. 10.

[3] Hieraus ergibt sich die Unwissenschaftlichkeit jenes scheinbar wis-

Trägt so der Mensch schon in seiner leiblichen Erscheinung das Siegel seiner höhern Bestimmung, weßwegen selbst das Thier, indem es den Blick des Menschen fürchtet, seine höhere Würde ahnt, so tritt dieß mit Evidenz hervor, wenn wir seine eigentliche, geistige Thätigkeit näher betrachten. Der Mensch empfindet nicht bloß, er hat nicht bloß sinnliche Eindrücke, der Mensch denkt. Was heißt das: der Mensch denkt? Er erkennt Wahrheiten, die nothwendig sind, allgemein sind, die in der sinnlichen Welt als solche nicht erscheinen. Daß jede Wirkung ihre Ursache haben muß, erkennt der Geist, wiewohl die sinnliche Empfindung ihm diese Idee nicht zu geben vermag, da sie ihm bloß berichtet, was ist, nicht aber, was sein muß und nicht anders sein kann. Daß die Sätze der Mathematik, Logik u. s. w. wahr sind für alle Zeit, erkennt der Geist, wiewohl die sinnliche Vorstellung nur bezeugt, was einmal ist, nicht was immer ist. Die Idee des Wahren und Guten, von Zeit und Ewigkeit u. s. w. trägt der Geist in sich, wiewohl kein sinnliches Bild sie darstellt, und sie aus bloßer sinnlicher Erfahrung keineswegs abgeleitet werden können. Hast du schon die mathematischen Punkte, Linien, die mathematischen Begriffe überhaupt körperlich

---

senschaftlichen Verfahrens, welches den Menschen den Säugethieren — den Zweihändern — zuzählt. Ist es die Aufgabe der Naturgeschichte, die Lebensweise und Gewohnheiten der verschiedenen lebendigen Organismen zu beschreiben, so kann sie bei der Schilderung des Menschen nicht von seiner höheren Natur Umgang nehmen, da schon sein leiblicher Organismus ihn über das Thier erhebt, und dieser in seiner Existenz wie in seiner Lebensweise stets von Vernunft und Freiheit bedingt ist. Darum definirt Quatrefages den Menschen (Rev. d. Mond. 1860. p. 821): L'homme est un être organisé, vivant, sentant, se mouvant spontanément, doué de moralité et de religiosité.

dargestellt gesehen? bemerkt Augustinus[1]. Und doch sehen wir sie mit dem Auge unseres Geistes; der Geist kann demnach nicht Körper sein. Es erscheint darum im denkenden Geiste ein höheres Vermögen, dessen Gegenstand gerade den Gegensatz bildet zur sinnlichen Wahrnehmung. Diese erstreckt sich auf das Einzelne — sie fühlt z. B. den Schmerz durch den fallenden Stein; jene auf das Allgemeine, sie erkennt das Gesetz der Schwerkraft; diese auf das Zufällige, jene auf das Nothwendige; diese erstreckt sich nur auf das Körperliche, und jeder Sinn beherrscht nur einen bestimmten, ihm eigenthümlichen Kreis, jenem ist das ganze Gebiet der Wahrheit offen, das Reich der Natur und das Reich des Geistes, seine Thätigkeit erfaßt Alles, was da ist, vom Strohhalme bis zu Gott. Doch das ist noch nicht genug.

Die Vollkommenheit der sinnlichen Wahrnehmung wächst mit der Vollkommenheit des körperlichen Organs und nimmt ab mit der Rückbildung desselben; je thätiger das Organ, desto richtiger die sinnliche Vorstellung. Je mehr dagegen der Geist sich in sich selbst vertieft, desto mehr ist er abgezogen von den äußeren Gegenständen und desto weniger wirkt die Sinnesthätigkeit auf ihn ein; und es wächst die Denkkraft mit der absteigenden Lebensperiode, wiewohl die Sinne

[1] De quantit. anim. Cap. 4 seqq. Und wieder: Annon hoc probamus, cum etiam minimum circulum imaginando animo describimus, et ab eo lineas ad centrum ducimus? Nam cum duas duxerimus, inter quas quasi acu vix pungi possit, alias jam in medio non possumus ipsa cogitatione imaginaria ducere, ut ad centrum sine ulla commixtione perveniat, cum clamet ratio, innumerabiles posse duci, nec sese in illis incredibilibus angustiis nisi centro posse contingere, ita ut in omni earum intervallo scribi etiam circulus possit. Soliloqu. II. 20. De lib. arbit. II. 8. Vgl. oben S. 66 ff.

schwächer werden. „Es hat die Seele," sagt Schleiermacher[1], „eine unverwüstliche Macht, die sich nicht ausschöpft und ausgibt, die ihre Kraft durch die That nicht abnutzt, die nichts verliert, wenn sie handelt und sich mittheilt, sondern sich nach dem Handeln nur klarer, reicher, stärker und gesunder fühlt, so daß, wenn auch Körper, Sinne und selbst Erinnerung sich abstumpfen, doch nicht das innere Leben und nicht die Fülle großer und heiliger Gedanken." Die Sinne verlangen, daß der Gegenstand ihrer Wahrnehmung ihnen proportionirt sei; zu große Helle z. B. blendet, zu wenig Licht macht die Wahrnehmung unmöglich. Je mehr Licht dagegen der Geist empfängt, desto klarer erkennt er. Die Sinne ermüden und empfinden Ekel bei wiederholten Eindrücken; je mehr der Geist thätig sein kann, desto höher steigt sein Genuß. Die Sinne empfinden nicht ihr eigenes Empfinden, der Geist denkt nach über sein eigenes Denken und erfaßt sich im Selbstbewußtsein als untheilbare Einheit, als den Mittelpunkt seiner eigenen Thätigkeit, als selbständiges, persönliches Wesen den übrigen Wesen gegenüber[2]. Und weil er denkt, darum spricht er, denn die Sprache ist, wie der Grieche[3] längst erkannt hat, nur die Erscheinung der Vernunft, der Gedanke nur das Wort des Geistes.

Endlich, hätte der Mensch bloß sinnliche Empfindungen,

---

[1] Ueber Jugend und Alter.

[2] Darum nennt Dante (Purgat. XXV. 73) den Menschen:

. . . . un' alma sola,
Che vive e sente e sè in sè rigira.

[3] *Λόγος*, Rede und Gedanke; das Wort Mann, im Sanskrit Mâ, messen, daher Mond (der Zeitmesser), davon Manu, ursprünglich demnach = Denker als das Bezeichnende des Menschen. Das lateinische Homo (nach Hofmann, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. I. S. 321 ff.) = der Rufende, Sprechende, mit Sprache Begabte.

wie das Thier, dann wäre er auch unfrei wie das Thier, von den sinnlichen Trieben unwiderstehlich getrieben. Aber der Mensch ist frei und er weiß in jedem Augenblicke seines Handelns, daß er frei ist und in sich die Macht der Selbstbestimmung trägt; er weiß und fühlt tief, wie er sich entwürdigt, wenn er dem sinnlichen Triebe sich hingibt, und er hat den Muth und vermag es, dem Triebe entgegenzuhandeln durch die Kraft des Geistes und die That des freien Willens, und nach einem höheren, allgemeinen und bleibenden Gute zu streben, wie es seine Intelligenz erkannt hat. Denn wie die Erkenntniß, so auch das Verlangen; die sinnliche Wahrnehmung erzeugt den sinnlichen Trieb, die geistige Erkenntniß, das geistige Streben — die sittliche Freiheit. Keine Kraft aber kann wirken gegen den Grund, aus dem sie hervorgegangen; wenn darum der Mensch die Kraft hat, dem Sinnlichen zu widerstreben, und dieses zu überwältigen, so kann diese keineswegs von den Sinnen selbst als ihrem Ursprunge ausgehen. Schon der hl. Athanasius[1] bewies aus der Herrschaft der Seele über den Leib die Verschiedenheit und Unabhängigkeit der menschlichen Seele von demselben. Und vor ihm Platon[2]: „Wenn die Seele," sagte Sokrates vor seinem Tode, „nichts wäre als Einklang — Product — des Körpers, müßte sie ihm nicht immer gehorchen, nie aber befehlen? Scheint sie aber nicht geradezu gegen ihn zu handeln, indem sie alles das beherrscht, woraus sie nach der Meinung Jener bestehen soll, und ihr ganzes Leben lang dagegen kämpft in der verschiedensten Weise, jetzt mit Strenge den Körper züchtigend durch Gymnastik und Arznei, jetzt wieder milder durch Mahnung und Drohung gegen

[1] Orat. C. Gent. c. 31 seqq.
[2] Phaed. p. 94.

die Begierden, den Zorn und die Furcht, indem sie so mit sich als mit einem zweiten Wesen spricht, wie Homer sagt in der Odyssee:

Und zu sich selbst, mit der Hand auf der Brust, sprach jetzo Ulysses:
Dieß auch dulde, mein Herz, denn Größeres ward schon erduldet."

Darum, weil der Mensch Acte des Selbstbewußtseins und freien Willens setzt, die nicht von den körperlichen Organen ausgehen, vielmehr unabhängig von diesen stattfinden [1], deren Gegenstand ein anderer ist als der Gegenstand der körperlichen Organe, die Objecte der Sinne, darum ergibt sich als unzweifelhafte Wahrheit: Es trägt der Mensch ein höheres Vermögen in sich als das der sinnlichen Wahrnehmung — Vernunft und freien Willen. Und somit ist unser zweiter Satz bewiesen: Der Mensch hat eine vernünftige Seele, und darum steht er hoch über der gesammten Thierwelt.

Und wer durch alle die Elemente
Feuer, Luft, Wasser, Erde rennte,
Der wird zuletzt sich überzeugen,
Er sei kein Wesen ihres Gleichen [2].

Das Thier hat sinnliche Empfindung und dieser entsprechend willkürliche Bewegung, d. h. es ist nicht von außen gestoßen, wie eine Maschine, es bewegt sich aus einem inneren Princip, aber nicht mit Freiheit und Selbstbewußtsein. Den Menschen leitet daher in seiner Handlung die Vernunft, das Thier der Instinkt, d. h. es ist durch seine Natur von vornherein bestimmt, so und nicht anders sich zu bethätigen. Die große Kunstfertigkeit mancher Thiere, die

---

[1] Hierin liegt das eigentliche Wesen des Geistes. Dieß wird negirt durch die Behauptung des Materialismus: Keine Kraft ohne Stoff.

[2] Göthe.

man als Beweise ihrer Vernünftigkeit angeführt hat, beweisen gerade das Gegentheil von der Vernunft. Denn es erscheint diese Kunst besonders bei Thieren niederer Ordnung, der Biene, der Ameise, dem Biber, und in einer Weise, wie sie der Mensch nur erst nach langer Erfahrung und Uebung sich erwerben könnte. Aber die jungen Bienen arbeiten gerade so wie die alten, ihre Erfahrung und Uebung ist ihnen deßwegen angeboren, d. h. sie ist eben Instinkt, bewußtloser Trieb, vom Schöpfer der Natur im Voraus zweckmäßig geordnet. Hieraus erklärt es sich auch, wie dieselben Thiere, jetzt fast klüger als der Mensch, in einer anderen Richtung ihrer Thätigkeit wieder ganz stupid erscheinen [1]. Eben deßwegen erscheint auch in der Thierwelt kein Fortschritt, die Biene baut ihre Zelle wie vor viertausend Jahren, da Salomon sie beobachtete, die Thiere haben noch die nämlichen Gewohnheiten, wie Aristoteles sie beschreibt, und der Fuchs ist nicht listiger geworden, als es die Füchse Simson's auch waren. Fortschritt ist eben nur da, wo Reflexion, Nachdenken, Vergleichen, freithätige Entwicklung ist. Alle Erzählungen von besonders gescheidten Thieren bewegen sich daher immer in einem und demselben Kreise ihrer instinctiven Thätigkeit, welche allerdings unter der Hand des Menschen durch „Dressur", also durch Einwirkung eines außer ihnen stehenden, vernünftigen Willens zu bestimmten Zwecken, wie ja auch die todten Naturkräfte, benutzt werden können. Alle Ausdrücke jedoch, mit denen wir die thierische Thätigkeit bezeichnen, sind der

---

[1] Schon der hl. Thomas bemerkt, die Thiere hätten keinen Verstand, sondern nur Instinkt — eine Art objectiven Verstandes (a natura sunt mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie), weil sie nicht nach verschiedener Richtung hin Kunstfertigkeit offenbaren, sondern nur nach einer bestimmten, z. B. dem Bau des Nestes (C. Gent. II. 66).

menschlichen Sprache und darum menschlichen Zuständen entnommen, können darum nur in einer gewissen Analogie, wie schon der hl. Thomas bemerkt [1], nicht an und für sich auf dieselbe angewendet werden. Weil wir andere Wesen sind, können wir uns ebenso wenig in das Thierleben hineindenken, als jetzt in die Lebensperiode unserer bewußtlosen Kindheit.

Das Thier empfindet Lust und Schmerz, es hat Laute, in denen sein Lust- oder Schmerzgefühl sich ausdrückt — aber es hat keinen Gedanken und darum keine Sprache. Das höchst entwickelte Thier steht darum tief unter dem verwildertsten Menschen und ist wesenhaft von ihm geschieden; denn auch der Wilde auf der tiefsten Stufe des Verfalls hat eine Sprache, er ist Mensch und die Sprache ist das Zeichen des Geistes.

Aus dem Nachweis unseres zweiten Satzes ergibt sich der dritte: Der Mensch hat eine unsterbliche Seele, und darum steht er über der gesammten vergänglichen Welt.

Kann die Seele des Menschen fortdauern, wenn auch geschieden vom Leibe? Ueberall in der Natur, von der einfachsten Pflanze bis hinauf zum höchst organisirten Thiere hat das Einzelwesen keine Bedeutung für sich, es ist bloß ein Exemplar der Gattung, seine Aufgabe gipfelt in der Erhaltung — Fortpflanzung — der Gattung, weßwegen das allgemeine Gattungsleben — Begattung — als nothwendiges Gesetz in jedem Einzelwesen erscheint; es hat deßwegen keine eigenthümliche Stellung im Weltganzen, es hat für sich als Einzelwesen keine Bedeutung; jedes andere Exemplar vermag es zu ersetzen. Das aber haben wir als die auszeichnende Bestimmung und Stellung des Menschen im Universum erkannt, Geist zu sein, selbst-

[1] Summ. Theolog. I. II. Qu. XIII. Art. 2.

bewußter, freier Geist. Als solcher ist er nach seiner leiblichen Seite allerdings in das Natur- und Gattungsleben verflochten, aber sein Leben geht nicht im Naturleben auf, dieses ist nicht sein ganzes Leben. Im Selbstbewußtsein faßt er sich dem Allgemeinen gegenüber zusammen, er ist sich frei bestimmende, ja gegen den Trieb der Natur sich bestimmende Persönlichkeit, Selbstzweck. Das Individuelle, Persönliche, Sichselbstbestimmende überwiegt in seinem Leben die allgemeine Naturmacht, sein eigentliches Leben ist ein geistiges Leben, dem Geiste als seinem Princip angehörend, durch welches allein seine gesammte Thätigkeit ihren Werth und ihre Bedeutung empfängt; auch der dunkle, bewußtlose Trieb wird zur hellen Geistesthat, selbst das Naturleben in ihm empfängt das Siegel des Geistes, der es als Mittel und Werkzeug zu seinen Zwecken leitet, seine Gesetze ihm aufprägt. Schon hier in diesem sterblichen Leibe lebt er darum ein Leben, das nicht der Natur entstammt und nicht durch körperliche Kräfte und leibliche Organe sich bethätigt; er hat ein Leben für sich, in sich trägt er eine eigene, ihm allein angehörige Welt, die Welt der Ideen, das Reich der Gedanken. Mit dem Werkzeug vergeht daher nicht auch der Meister [1]. Darum kann er auch fort und fort, vom körperlichen Organe getrennt und vom Leibe geschieden, dieses Leben für sich bewahren. Denn nur weil der Geist ein Leben hat für sich, kann er, wie dieß im Gedanken geschieht, auch eine Thätigkeit für sich setzen, ohne innere Mitwirkung des Körpers [2]. Das Thier, wie

[1] Eschricht, das physische Leben, S. 511.

[2] Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur, quo est. Relinquitur igitur animam

wir früher schon bemerkten, da es bloß empfindet, die Empfindung aber in und durch die leiblichen Organe vor sich geht, hat keine Thätigkeit, darum auch kein Leben für sich ohne die leibliche Mitwirkung; darum hört die Thierseele auf zu existiren, wenn der Leib sich auflöst. Darum hört aber der Mensch nicht auf zu existiren, wenn die leiblichen Organe und der gesammte körperliche Organismus im Tode zerfällt, da sein bestes und höchstes Leben

humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens. Thom. Summ. Theolog. I. Qu. LXXV. Art. 2. Nicht dieß constituirt unsere Seele als eine vernünftige, daß sie einfach ist, denn dieß ist auch die Thierseele. Nicht in der Erkenntniß geht das Wesen der vernünftigen Seele auf, denn diese ist nur ein Vermögen derselben. Ihr Fürsichsein und ihre Thätigkeit ohne den Körper und ohne die körperlichen Organe, dieß ist's, was die vernünftige Seele als solche bestimmt, als geistige Substanz constituirt. In quantum supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis. Thom. Aquin. De spirit. creat. Art. 2. Per substantiam spiritualem intelligere oportet talem substantiam, quae neque ex materia constet neque illi coextendatur nec ab illa in suo esse dependeat. Suarez de Anim. I. c. 9. Die Intelligenz, wie schon früher gesagt wurde, ist nicht bloß keine Thätigkeit des Körpers — Resultat der Stoffmischung — sondern auch nicht an ein körperliches Organ geknüpft als Medium ihrer Wirksamkeit, wie dieß bei der sinnlichen Empfindung der Fall ist. Denn da jedes leibliche Organ als Körper eine bestimmte Natur hat, so könnte der Geist unmöglich die Natur aller Körper erkennen, geschweige denn erst Immaterielles. Vgl. Thomas (Summ. Theol. I. Qu. LXXV. Art. 2). Hiemit sind „die eben so schönen als treffenden Worte," wie sie Büchner (S. 242) nennt, des Pomponatius über die Unmöglichkeit einer Fortdauer nach dem Tode hinlänglich gewürdigt, deren eigentliche Beweiskraft, weil auf dem falsch-aristotelischen Philosophem von der Einheit des Intellects beruhend, Büchner gar nicht einmal verstanden hat.

unabhängig von diesem ist, Gedanke und Freiheit an sich der leiblichen Organe nie bedurfte und auch in Zukunft nicht bedarf.

So wenig der Geist als intellective Kraft, ebenso wenig geht mit dem Leibe auch das Object seiner Thätigkeit, der Gegenstand des Gedankens und freien Willens unter; denn dieser war nie sinnlicher Natur, sondern gehörte einem übersinnlichen Gebiete an, es war nicht das Einzelne, Concrete, Zufällige, Vergängliche — dieses ist nur Object der Sinnesthätigkeit — es waren universelle, nothwendige, ewige Ideen [1], das Reich des Wahren und Guten. Diese

---

[1] Allerdings bietet die Sinnenwelt, vermittelt durch die sinnlichen Organe — Nervensystem, phantasmata der Alten — dem Geiste das Material und die Form seiner Thätigkeit, auf welchem dieser die Erkenntniß seines eigenthümlichen Objects, der Ideen aufbaut, so daß die Thätigkeit des Geistes, weil Thätigkeit des Menschen, d. i. eines sinnlich-vernünftigen Wesens, immer von sinnlichen Vorstellungen — Phantasiebildern — begleitet ist. Cf. Aristotel. De Anim. III. 30: *οὐδὲν ἄνευ φαντάσματος νοεῖ ἡ ψυχή.* Thom. I. c. Qu. LXXXIV. Art. 7. Hieraus folgt aber keineswegs, was Ulrici meint (Fichte's Zeitschr. für Philos. Jahrg. 1861, S. 240): „Die Naturwissenschaft sei in ihrem Rechte, wenn sie die isolirte, von aller Leiblichkeit getrennte Fortdauer der Seele mit ihrem Bewußtsein und Selbstbewußtsein entschieden läugne," und daraus dann ableitet, „daß die menschliche Seele nach dem Tode des Bewußtseins beraubt sein wird bis zur Wiedervereinigung mit dem Körper." Es folgt daraus nur, daß die Thätigkeit der vernünftigen Seele eine andere, nicht durch leibliche Organe vermittelte sein wird, wie ja auch ihre Seinsweise eine vom Körper freie ist. Man vergißt hier, daß ein jenseitiges Leben nur in Gott und durch Gott denkbar ist, und daß der, der uns das Bewußtsein gab, im Stande ist, es auch an andere Bedingungen zu knüpfen, als jene des diesseitigen Lebens waren. „Sciendum est," sagt der hl. Thomas (C. Gent. II. 81), „quod alio modo intelligit anima separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est.

waren vor dieser sichtbaren Welt und dauern fort unberührt von dem Wechsel alles Irdischen, wenn auch längst diese sichtbare Welt vorübergegangen ist. Darum hören sie nicht auf, ist auch der Tod des Leibes eingetreten, so wenig als der Geist selbst, für den sie da sind, dem sie Nahrung und Befriedigung gewähren. „Wie die Sinne," sagt der hl. Athanasius[1], „weil der Leib sterblich ist, nichts

Unumquodque enim secundum hoc agit, secundum quod est." Es wird die Seele, vom Körper gelöst, erkennen in ähnlicher Weise, wie die reinen Geister. Vergl. die ganze Entwicklung bei **Thom.** Summ. Theol. I. Qu. LXXXIX. Art. 1. Utrum anima separata aliquid intelligere possit. De Anim. Art. 15. Anima post mortem tribus modis intelligit; uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore: alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas: tertio modo videndo substantias separatas et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subjacet ejus arbitrio, sed magis arbitrio substantiae separatae, quae suam intelligentiam aperit loquendo, quae quidem locutio, qualis sit, alibi dictum est. Thom. Qu. XIX. (inter Qu. Quodlib. De Cognit. Animae post mort. Art. 1). Sicut Angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita et anima per species ipsas sibi in ipsa separatione inditas. Cum enim ideae in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint eorum exemplaria quoad utrumque. Unde per eas cognoscuntur res non solum secundum naturam generis et speciei, sed etiam secundum suam singularitatem cujus principium est materia. Formae autem angelicis mentibus concreatae et quas animae in sua separatione adipiscuntur, sunt quaedam similitudines idealium rationum, quae sunt in mente divina, ita quod sicut ab illis ideis effluunt res, ut subsistant in forma et materia, ita effluunt species in mentibus creatis quae sunt cognoscitivae rerum et quantum ad formam et quantum ad materiam et quantum ad naturam universalem et quantum ad singularia. Ibid. Art. 2.

[1] Adv. Gent. C. 33.

als Sterbliches wahrnehmen, so muß die Seele, welche Unsterbliches betrachtet und denkt, unsterblich sein. Nur deßhalb sinnt und denkt sie Unsterbliches, weil sie selbst unsterblich ist." — „Die Ueberzeugung von unserer Fortdauer," sagt einmal Göthe[1], „entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag."

So ist die Seele des Menschen nicht ein unselbständiges Wesen, das aufgeht und sich verliert wie die Thierseele im leiblichen Organismus, sondern freie Selbständigkeit und innerliche Thätigkeit, die ein neues, höheres Leben schafft, das Leben der übersinnlichen Erkenntniß und Liebe. So ist es gewiß, die Seele des Menschen kann ihrer Natur nach fortleben nach dem Tode des Leibes — so lange Gott sie erhält, so lange Gott das Leben nicht zurückzieht, das er dieser Seele gegeben hat. Denn die Seele wie die gesammte Schöpfung lebt ja nur durch Gottes schöpferisches Wort, der sie in's Dasein rief, der sie immer über dem Abgrunde der Vernichtung hält, aus dem und durch den allein Alles ist, was da ist. Hier tritt nun die andere Frage ein — Wird die Seele wirklich fortleben nach dem Tode? Oder liegt es nicht vielmehr im Begriff der Seele, wie alles Endliche einmal aufhören zu müssen? Denn „eine einseitige, eingliedrige Endlichkeit," sagt Strauß[1], „ist im Reiche

---

[1] Eckermann, Gespräche mit Göthe, II. S. 56. Animae rationalis operatio nec senescit nec antiquatur, quia in antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia (Job. C. 12); ex propria ergo operatione intelligere possumus, animam humanam esse immortalem. Bonavent. in II. Dist. Dist. XIX. Art. 1.

[1] Strauß, Glaubensl. II. S. 737. Einen ähnlichen, nur umgekehrten Kraftspruch haben wir bereits oben S. 168, Anm. 3 von

der Wirklichkeit nicht anzutreffen. Hätte die Seele kein Ende, so dürfte sie auch keinen Anfang gehabt haben. Ein Wesen mit Anfang ohne Ende ist kein minder ungereimter Gedanke als ein Ding, das zwar ein Ende, aber keinen Anfang gehabt hätte." Würde diese Einwendung sich so aussprechen: Alles, was einen Anfang hatte, kann auch ein Ende haben, so hätte sie wahr gesprochen; denn dem Endlichen kommt die Unsterblichkeit nicht aus sich, keine absolute Unsterblichkeit zu; Gott allein hat die Unsterblichkeit [1], und wenn die Seele fortdauert, so dauert sie nur fort durch Gott, der sie forterhalten will. Aber daraus folgt keineswegs, daß sie nothwendig untergehen muß, daß ihr Gott nicht die Unsterblichkeit verleihen kann.

So kehrt denn die Frage wieder: Wird die Seele fortleben? Wir antworten: „Ja, die Seele wird fortleben, denn sie trägt in sich die Idee der Unsterblichkeit, eines ewigen Lebens, und sie trägt zugleich in sich das mächtige, unaustilgbare Verlangen nach ewigem Leben — ja eine Seligkeit, die nicht ewig währte, wäre keine Seligkeit für sie. Denn nur das vermag sie zu befriedigen, was bleibt, was unwandelbar und ewig bleibt. Während das Thier, ganz in das Leben des Augenblicks versenkt, eben nur die Lust und den Schmerz der Gegenwart kennt, und weder eine Vorstellung noch ein Verlangen nach Zukunft und Fortdauer hat, ist es gerade der Gedanke an das Zukünftige und eine Fortdauer in der Zukunft, die jeder Mensch naturnothwendig und unaustilgbar in sich trägt. Die Seele, sagt Athanasius [2], vermag den Gedanken

---

Ed. Löwenthal vernommen. Diese Einwendung von Strauß hat übrigens schon Thomas gekannt und widerlegt Cf. Summ. Theolog. I. Qu. LXXV. Art. 6 ad 2.

[1] I. Tim. 6, 16. [2] C. Gent. c. 31 seqq.

eines unsterblichen Lebens zu denken; darum ist sie ein vom Körper geschiedenes, unsterbliches Wesen. Wäre der Mensch nicht selbst unsterblich, wo hätte er die Idee der Unsterblichkeit geschöpft, da er überall im Weltall nur Sterbliches erblickt, wie auch nur daran gedacht und darnach verlangt? So weist die Natur selbst ihn auf die Unsterblichkeit hin, denn die Stimme der Natur trügt nie. Gott würde sich selbst widersprechen, hätte er diesen Gedanken und diese Sehnsucht nach Unsterblichkeit als eine wesenhafte Bestimmung der menschlichen Seele eingeschaffen und doch den Untergang dieser Seele gewollt. Denn das ist der Unsterblichkeitsgedanke, nicht ein vereinzelter Wunsch noch willkürliches Verlangen, sondern die allgemeine und gleichbleibende Signatur des Menschen zu aller Zeit, an jedem Orte und auf jeder Bildungsstufe; sie weist darum hin auf eine ebenso allgemeine und gleichbleibende Ursache, den Schöpfer der Natur selbst, von dem diese stammt in ihren wesentlichen Bestimmungen. „Ich las einmal," bemerkt Fechner[1], „wie die Larve des Hirschhornkäfers sich bei ihrer Verpuppung ein größeres Gehäuse baue, als sie zur Ausfüllung mit ihrem zusammengekrümmten Leibe brauche, damit die dereinst sich entwickelnden Hörner auch noch Platz haben. Was weiß die Larve von ihrem künftigen Leben, von ihren künftigen Hörnern? Man meint, dieselbe Macht, welche den Hirschhornkäfer und den Menschen schuf, habe dem Käfer Wahrheit in den Instinkt und dem Menschen Lüge in den Glauben gelegt, der ihn sein jetziges Leben schon in der Richtung auf das künftige erbauen und anlegen läßt, einen Glauben, der ebenso nothwendig in der Menschheit sich entwickelt und zur Entwicklung der Menschheit nöthig ist, als jener Instinkt in der Larve. Freilich, in jedem einzelnen Menschen

[1] A. a. O. S. 115.

entwickelt sich nicht so nothwendig der Glaube an Unsterblichkeit als in jedem Hirschhornkäfer der Instinkt. Aber in der Menschheit entwickelt er sich doch so nothwendig, und darin eben steht er über dem Instinkt, daß er sich aus dem Zusammenhange bewußten Lebens heraus bezüglich des Allen gemeinsamen Ziel- und Endpunktes dieses Lebens entwickelt, was denselben letzten Grund hat als das Leben des Käfers in seinem Instinkt." „Die Natur," sagt der hl. Thomas[1], „thut nichts vergebens. Jedes intelligente Wesen aber sehnt sich nach persönlicher Fortdauer ... Das ist also der Unterschied: Jene Wesen, welche nur den gegenwärtigen Augenblick kennen, verlangen nur den gegenwärtigen Augenblick nicht aber ein immerwährendes Sein. Jene Wesen aber, welche ein immerwährendes Sein erkennen, verlangen darnach mit Naturnothwendigkeit. Daher ist es nicht möglich, daß sie einmal aufhören zu sein." Die Läugnung der Unsterblichkeit macht das innerste Bewußtsein des Menschen zur Lüge, dessen tiefstes Gefühl — bald sehnend, bald freudig hoffend, bald zitternd — aber immerdar der Gedanke an das Jenseits durchschauert[2]. Was

---

[1] C. Gent. II. 79. Auch der Dichter deutet dieß an, wenn er sagt (Göthe Z. Xen. III.):

„Du hast Unsterblichkeit im Sinn,
Kannst du uns deine Gründe nennen?
Ja wohl, der Hauptgrund liegt darin,
Daß wir sie nicht entbehren können."

[2] Auch der Materialismus hat eine Unsterblichkeit, „die Unsterblichkeit des Stoffes", ein Wort ohne Sinn, denn wo kein Leben ist, wie in der todten Materie, da ist auch kein Sterben, weder Sterblichkeit noch Unsterblichkeit. Warum härmst du dich? spricht er zu den Hinterbliebenen; deine Todten sind nicht gestorben, sie leben ja fort als — Mist, Gras, Thier — vielleicht wird auch einmal wieder ein Mensch daraus. Als ob nicht jeder todte Hund schon längst dem Menschen diesen Trost hätte geben können!

Gott aber in seiner Weisheit gesetzt, das sollte nichts sein als ein großer Irrthum, als eine durch Jahrtausende des Lebens der Menschheit hindurch währende Lüge, die ihn immer nur im Kreise umher führt, während er wähnt, in ihr die leitende Hand zum Ziele zu erblicken? Wozu hätte denn Gott die Seele geschaffen, des Ewigen bewußt und nach Ewigem strebend, wenn ihr Leben nur wenige Tage währen sollte! „Ich begreife nicht," sagt La Bruyère[1], „daß eine Seele sterben soll, nachdem sie Gott mit der Idee des Unendlichen und mit ewigen Wahrheiten erfüllt hat." Wenn die Seele, sagt Platon[3], für sich selbst forscht, wendet sie sich nicht dorthin zu dem Reinen, dem Ewigseienden, Unsterblichen und gleichmäßig Bleibenden, und weilt, als ihm verwandt, stets bei ihm, sobald sie sich allein gehört und es ihr gestattet ist? Und wird nicht dieser Zustand Nachdenken genannt? Darum, fährt er fort, entspricht der Seele „das Göttliche, Unsterbliche, Gleichgestaltete und stets gleichmäßig mit sich selbst in demselben Zustand Beharrende, dem Leibe dagegen das Menschliche, Sterbliche, Vielgestaltete, und ist es sonach auch dem Leibe angemessener, schnell sich aufzulösen, der Seele dagegen, etwas ganz Unauflösbares und dem Aehnliches zu sein." Die Seele, führt er dann

---

[1] Car. XVI.

[2] Phaed. p. 79 seqq. „Mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblicke, ist Alles, was die moderne Wissenschaft zu sagen weiß", spricht Strauß (a. a. O. I. S. 739). Als ob hiemit etwas Besonderes, dem christlichen Unsterblichkeitsglauben Entgegengesetztes gesagt wäre! Als ob nicht dieses „Ewigsein" unserer Seele schon in diesem Leben beginnen müßte, in und durch die innerste Vereinigung unseres Geistes mit dem göttlichen Geiste! „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den Einen wahren Gott und den du gesandt hast, Jesum Christum." Joh. 17, 3. „Wer glaubt, hat das ewige Leben." Joh. 3, 36.

weiter aus, als das Unsichtbare, ziehe ihrem Wesen gemäß auch nach einem unsichtbaren Reiche hin, zu einem guten und verständigen Gott und verwehe um so weniger mit dem Tode des Körpers, je mehr sie sich bemühe, schon in diesem Leben durch das Streben nach Weisheit, dieser wahrhaften Vorbereitung auf den Tod, sich von ihm abzulösen und ihm abzusterben. Sei sie dann vollständig vom Körper getrennt, so gelange sie wirklich zu dem ihr Aehnlichen, Göttlichen, Unvergänglichen.

Es ist ein tiefes Wort, das Wort der Schrift: „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen"[1], in ihm und vor ihm leben sie alle, der geschaffene Geist ist der Spiegel, aus dem das Bild der Gottheit, ihrer Schönheit, Größe, Liebe und Gerechtigkeit widerstrahlt, der bleibende Zeuge seiner ewigen Herrlichkeit; ihm leben daher zuerst die Geister, ehe sie sich und der Welt leben. Was wäre Gott und seine Vorsehung über der unermeßlichen Schädelstätte untergegangener Geister? Eher läßt sich eine Unsterblichkeit ohne Gott, als ein Gott ohne Unsterblichkeit der Seelen denken.

Doch dieß führt uns zu einer weiteren Betrachtung. Was ist des Menschen mächtigstes Begehren, unserer Seele erstes und letztes Verlangen? Frage die Millionen alle, die sich dahin bewegt haben über die Erde seit der Schöpfung des ersten Menschen, was wollten sie, wornach strebten sie, was war das Ziel, nach dem sie alle gerungen? Frage dich selbst, lege das Ohr an dein eigenes Herz, lausche auf sein innerstes, leisestes, wahrstes Wort — was begehrt es? Das Glück. „Glücklich," sagt der hl. Augustinus[2], „wollen

---

[1] Luc. 20, 38. Deus creavit res, ut essent, sagt der hl. Thomas (C. Gent. IV. 97).

[2] De Trinit. XIII. 4.

wir Alle sein, und unglücklich wollen wir nicht sein, ja wir können nicht einmal es wollen." Ehe der Mensch noch das Wort Tugend gehört, ehe er noch von Pflicht und Opfer etwas weiß, ersehnt er das Glück. Neune das Egoismus — aber es ist so. Der Mensch wird nie seine Persönlichkeit verläugnen wollen, noch können, noch dürfen, alle Wesen suchen als solche sich zu behaupten, suchen das Sein und nicht die Vernichtung, von dem Seligkeitstrieb des Engels bis zur Cohäsionskraft im rohen Gestein, ohne welche dieses verschwinden würde. Nicht das Opfer an sich macht den Menschen groß, sondern der Gegenstand, dem er opfert, dem sich hingebend er sein Glück und seine Beseligung findet. Der Mensch kann[1] nicht sich selbst ganz und für immer vergessen. „Schwerlich," sagt Schelling[2], „hätte je ein Schwärmer an dem Ge-

[1] Eben deßwegen enthält auch die Schrift kein ausdrückliches Gebot der Selbstliebe; nur die Art derselben ist der menschlichen Freiheit unterstellt (secundum naturam sensibilem oder secundum naturam rationalem).

[2] Briefe über Dogmatism. und Kriticism. 8. Br. Wann ist die Selbstliebe sittlich, wann ist sie unsittlich? Es ist klar, unsittlich ist sie dann, wenn sie die Ordnung der Rechts- und Liebespflichten, die der Mensch gegen Andere hat, verletzt; ist dieß nicht der Fall, so ist sie erlaubt, denn „inter ea, quae ex caritate diligimus," sagt Thomas von Aquin, „tanquam ad Deum pertinentia, seipsum homo diligere debet" (II. II. Qu. XXV. Art. 4). Und: Homo ex charitate magis debet diligere seipsum quam proximum (ibid. Qu. XXVI. Art. 4), denn die Selbstliebe ist nach Matth. 22, 39 das Vorbild der Nächstenliebe. Das Opfer der zeitlichen Güter, die als Mittel zum ewigen Ziele dienen können und sollen, ist deßwegen kein Gebot, wenn deren Erhaltung keine höhere Pflicht verletzt, sondern ein Rath, Ausdruck des sittlichen Heroismus. So wenig aber der Mensch sich leiblich morden darf, ebenso wenig darf er einen geistigen Selbstmord vollziehen. Sein ewiges Leben in Gott ist sein eigentliches Leben, wozu ihn dieser bestimmt hat;

danken, in den Abgrund der Gottheit verschlungen zu sein, sich vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eigenes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit, überall noch sich selbst zu denken, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem er sich selbst als im absoluten Object untergegangen anschaute, schaute er doch noch sich selbst an, er konnte sich selbst nicht als vernichtet denken, ohne sich zugleich als existirend zu denken." Dieser Drang nach Leben — nach Sein und Wohlsein — ist darum ein Gesetz alles Lebendigen, auf ihm ruht der Bestand dieses Universums. Ein jedes Wesen aber verlangt ein Leben seiner Art und wie es dieses erkennt; wo der Gedanke des Ewigen erwacht ist, da begehrt das Herz ein ewiges Leben, wo nur das Leben des Augenblicks zum Bewußtsein kommt, wie im Thiere, da verlangt es auch nur das Leben der Gegenwart. Nennt man aber diesen Drang nach ewi-

---

und dieser seiner wesentlichen Bestimmung kann er sich nicht entziehen. Und indem er sein ewiges Leben will, will er das Ewige selbst, das seine Natur erweitert und erhebt. Und indem er Gott besitzt, besitzt er erst recht sich selbst; denn das Leben in Gott ist sein eigentliches, wesenhaftes Leben. „Cum inducimur ad diligendum Deum, inducimur ad desiderandum Deum, per quod maxime nos ipsos amamus, volentes nobis summum bonum." I. l. de Carit. Art. 7. Darum darf, soll und kann der Mensch auch auf der höchsten Stufe der Liebe Gottes (amor benevolentiae) nicht bleibend und absolut von der Seligkeit absehen. Indem die Kirche die entgegenstehenden Sätze des Quietismus namentlich in Molinos (Propp. 68 damn. ab Innoc. XI. d. 20. Nov. 1687) und gegen Fenelon (Propp. 23 damn. ab Innoc. XII. d. 12. Mar. 1699) verwarf, hat sie der Philosophie den größten Dienst geleistet und die Basis aller gesunden Sittlichkeit gerettet.

gem, seligem Leben Egoismus, dann ist es ebenso Egoismus, das irdische Leben zu begehren, Egoismus, auch nur das Leben für morgen zu wollen, Egoismus, Nahrung und Arznei zu nehmen, um das Leben auch nur einen Augenblick zu fristen. Auch der Selbstmörder, dem dieses Leben zur Last geworden, die er abzuwerfen sich beeilt, bestätigt diese unaustilgbare Sehnsucht nach Glück; er sucht den Tod, weil er nur mit Vernichtung seiner selbst das Leiden vernichten zu können wähnt, das ihm ein glückliches, befriedigtes Dasein unmöglich macht [1].

Aber wo ist das Glück? Wir nennen es, wir suchen nach ihm, darum kann es uns nicht gänzlich unbekannt, nicht völlig Fremdling auf Erden sein. Es erscheint auf Erden, es begleitet uns einen Augenblick durch's Leben, dann verschwindet es wieder — du weißt nicht, woher es gekommen, wohin es gegangen. Wer dürfte so undankbar sein zu sagen, das Glück ist mir nie erschienen? Doch es währt nur einen Augenblick, dann flieht es wieder, ein Sonnenblick, der jetzt durch die Wolken fällt und jetzt sich wieder verbirgt. Der Mensch aber will glücklich sein nicht für einen Augenblick, er will ein Glück, das immer währt und nie endet [2] Und selbst wäre es dauernd, es wäre doch nicht

[1] Nemo mihi videtur, cum se ipsum necat, ... habere in sensu, quod post mortem non sit futurus ... In opinione habet errorem omnimodae defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Quod autem quietum est, non est nihil, imo etiam magis est, quam id, quod inquietum est ... quies enim habet constantiam, in quo maxime intelligitur, quod dicitur: est. Omnis igitur ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat, intenditur. Ita cum errore credat non se futurum, natura autem quietus esse, hoc est magis esse desiderat. Quapropter nullo pacto fieri potest, ut non esse aliquem libeat. Augustin. De liber. arbitr. III. 8.

[2] Ein glückseliges Leben, das verloren werden kann, sagt darum

das volle Glück. Denn alles irdische Glück befriedigt nur eine Seite, eine Richtung unseres Wesens, immer bleibt der tiefste Grund der Seele in Nacht gehüllt, wie das Dunkel noch immer über den Thälern liegt am Morgen, sind auch die Spitzen der Berge von der Sonne beleuchtet. Das irdische Glück ist nicht allseitig und nicht bis in's innerste Mark des Lebens dringend, es vergoldet nur die äußeren Ränder der Seele, es wirft sein Licht nur nach einer Seite hin, so daß die Schatten nur noch mehr hervortreten. Darum diese Wehmuth mitten im Glück; gerade wo es viel gewährt, fühlt der Mensch erst recht, wie wenig es gewesen, und wie bald auch dieses Wenige schwindet. Das wahre Glück muß allseitig sein, das wahre Glück muß ewig währen. Nur im Unendlichen wohnt das Glück, das allseitig, ewig, unendlich befriedigt, nur ewiges Glück ist wahres Glück. So gewiß der Mensch diese Sehnsucht in sich trägt, so gewiß muß ihr Befriedigung werden; denn die Stimme der Natur führt nicht irre, es ist die Stimme Gottes selbst, der sie gebildet.

So ist die Natur des Menschen selbst der Beweis seiner Unsterblichkeit; doch das ist noch nicht genug. Auch Gott selbst und seine Gerechtigkeit fordern sie. Denn es ist absolute Forderung der sittlichen Weltordnung, die da ihren Grund und Ausgang hat in Gott, der Tugend muß ihr Lohn, dem Bösen muß seine Strafe werden. In diesem Leben aber findet diese Ausgleichung nicht statt, sie kann gar nicht einmal stattfinden, da der Mensch so oft der Wahrheit und Gerechtigkeit sein ganzes irdisches Glück und sein Leben opfert. Darum muß ein anderes Leben sein, zum Lohne des Gerechten und zur Strafe des Bösen. Die Fortdauer

---

schon Cicero (De Finib. I. 26), ist kein glückseliges Leben; denn das ist kein Glück, wenn du immer fürchten mußt, das Glück zu verlieren.

der Seele nach dem Tode ist nur die nothwendige Folge vom Dasein Gottes und seiner allweisen und gerechten Vorsehung. Diese Fortdauer muß eine ewige sein; es genügt nicht, daß die Seelen jenseits einfach „abgelohnt" und „abgestraft" und dann vernichtet werden. Jenes wäre kein eigentlicher Lohn, da das Herz nach Ewigkeit verlangt, und dieses keine ausreichende Strafe, welche das Gesetz sanctionirt, und mächtig genug ist, uns zu stärken im Kampfe gegen die anstürmenden Leidenschaften. Ohnehin vernichtet Gott nicht, was er einmal in's Dasein gerufen.

Doch, könnte man uns sagen, liegt denn nicht der Lohn eben in der Tugend selbst, tragen wir nicht in unserem Selbstbewußtsein, im Gewissen, den höchsten Lohn, die furchtbarste Strafe? Ist es nicht Egoismus, ist es nicht der sittlichen Idee geradezu widersprechend, um des Lohnes willen das Gute thun? [1]

[1] So Spinoza, Bayle, Kant, Hegel, Strauß (Glaubenslehre II. S. 711): „Wer die Behauptung noch in den Mund nehmen mag, daß es in diesem Leben dem Guten so oft schlecht, dem Schlechten gut gehe, und darum eine künftige Ausgleichung nothwendig sei, der zeigt nur, daß er das Aeußere vom Innern, den Schein vom Wesen noch nicht unterscheiden gelernt hat; der ist geistig unreif und unwürdig und hat kein Recht, über eine Frage, wie die hier verhandelte, mitzusprechen. Ebenso, wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit." Von welcher Natur die Sittlichkeit ist, welche keinen Gott und keine Unsterblichkeit kennt, zeigt uns der Materialismus, welcher „den überspanntesten Egoismus als die leitende Triebfeder dieses ganzen Mechanismus" der menschlichen Gesellschaft (Büchner S. 285) bezeichnet. Ist aber Hoffnung auf ewige Vergeltung ein Zeichen „geistiger Unreife," dann trösten wir uns in Christus; denn immer weist er uns auf die Ewigkeit hin: Fürchtet nicht die, so den Leib tödten, ... sondern den, der Leib und Seele in die Hölle bringen kann (Matth. 10, 28). „Wenn du willst zum Leben eingehen, so halte die Gebote" (Matth.

Diese Entgegnung ist nicht ohne einigen Schein von Wahrheit, der jedoch bei näherer Betrachtung alsbald verschwindet. Wohl trägt der Sünder seine Strafe in sich in der Gewissensangst, die den Geist foltert und selbst am leiblichen Leben frißt, wie auch der Gerechte in dem Frieden der Seele eine Ahnung der künftigen Seligkeit empfindet. Aber das ist nicht der *ganze* Lohn und nicht die *ganze Strafe*. Auch die Weltgeschichte ist ein Weltgericht, aber es weiset ebenso hin auf ein letztes, höchstes, entscheidendes Urtheil. Wäre kein anderer Lohn und keine andere Strafe als das Bewußtsein gethaner Pflicht auf der einen, der Stachel des Gewissens auf der anderen Seite, *dann fiele die sittliche Weltordnung und mit ihr die göttliche Gerechtigkeit.* Denn das Zartgefühl des Gewissens und der aus ihm quellende Friede oder Schmerz ist nie in Allen gleich, sondern vielfach durch Anlage, Erziehung, Reflexion und andere Verhältnisse bedingt; die Gerechtigkeit aber fordert vor Allem *Gleichheit.* Es liegt in der *Macht des freien Willens*, die Stimme des Gewissens, wenn nicht gänzlich, doch auf lange Zeit zu vergessen und zu ersticken — es wäre dann der Mensch ohne alle Strafe; stirbt er in diesem Zustande, dann hätte nie die Strafe ihn erreicht, wie

---

19, 17). Uebrigens ist es ganz falsch, wenn gesagt wird, in der Hoffnung auf Lohn sei das Bekenntniß ausgesprochen, daß man Gott und das Gute nicht lieben würde, wäre kein Lohn, daß man demnach eigentlich nur den Lohn liebe und im Lohne sich selbst. Warum sollte denn der Mensch nicht zu gleicher Zeit von verschiedenen Beweggründen zur Liebe getrieben sein können? Liebe ich doch im Freunde sowohl, was er *an sich* ist, als was er *mir* ist. Indem der Mensch Gott liebt, *liebt er zugleich* die Quelle *seiner Beseligung*. Folgerecht müßte selbst *der Lohn des guten Gewissens als Egoismus* verworfen werden, da es ja *mir* Frieden und nach der bösen That *mir* Vorwürfe bringt.

doch die Gerechtigkeit sie fordert. Ja, gerade je tiefer ein Mensch gesunken, desto weniger würde die Strafe ihn erreichen, denn desto schwächer wird mehr und mehr durch eigene Schuld das sittliche Gefühl, während den Gerechten die Strafe am schwersten und immer schwerer trifft, da mit der steigenden sittlichen Vervollkommnung das demüthige Bewußtsein der eigenen Schuld immer lebhafter, der Schmerz auch über die leisesten Fehler immer tiefer empfunden wird, wie dieß in den Heiligen der Kirche unzähligemal erscheint. Außerdem, was ist die Gewissensangst vielfach anderes, als eben nur die Furcht vor der jenseitigen Vergeltung, die in den stillen Stunden des Lebens die Seele ergreift, sowie auch der Lohn des Gewissens vorzugsweise in dem ruhigen Aufblick auf eine jenseitige Vergeltung besteht? Was wäre endlich der Lohn dessen, der stirbt, um der Tugend treu zu sein? Die Tugend, bemerkt Lactantius [1], welche zur Bewahrung ihrer selbst das irdische Leben zu opfern bereit ist, wäre etwas Unnatürliches, wenn die Seele mit dem Leibe stürbe. Nein, Gerechtigkeit ist nur da, wo Lohn und Strafe über dem Menschen stehen, unabhängig von dessen Willen und Stimmung und unwandelbar wie die sittliche Regel selbst, die in und durch den freien Willen realisirt werden soll, welche aber vor und über ihm steht als dessen unantastbare Norm und in sich vollendetes, ewiges Vorbild. Freuet euch und frohlocket, spricht darum Jesus Christus, über welchen selbst nach dem Geständnisse von Strauß [2] in „religiöser, mithin höchster Beziehung

---

[1] Instit. div. II. 13. Cf. Cicer. Quaest. Tuscul. I. 15: Quid in hac republica tot tantosque viros, ob rempublicam interfectos, cogitasse arbitramur? iisdemne ut finibus nomen suum, quibus vita, terminaretur? Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem.

[2] Streitschr. III. S. 158.

hinauszugelangen für alle Zeit unmöglich ist," freuet euch, denn euer Lohn ist groß im Himmel[1]. „Ist Christus nicht auferstanden," spricht Paulus[2], „dann sind wir die elendesten unter allen Menschen; denn dann werden auch wir nicht auferstehen — dann laßt uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben." Hat der Mensch nur ein zeitliches Leben, so wird er auch nur diesem dienen, nur dem Vergänglichen leben, nur das Irdische, gleichviel ob in feinerem oder roherem Genusse, auszunützen suchen. „Das müssen wir bedenken, o Männer," spricht Sokrates[3] in gleicher Weise wie Paulus, „daß es von der Unsterblichkeit der Seele abhängt, ob wir ihr zu leben und für sie zu sorgen haben oder nicht. Ja, wäre der Tod ein Loskommen von Allem, dann wäre es freilich für die Schlechten ein glücklicher Fund, bei ihrem Tode sowohl von dem Körper als auch mit der Seele von ihrer eigenen Schlechtigkeit gelöst zu sein. Nun aber, nachdem die Seele sich uns als unsterblich zeigt, dürfte es für Solche keine andere Flucht vor dem Uebel und kein anderes Heil geben, als daß sie so gut und einsichtsvoll werden als möglich."

Der Stoiker konnte des Schmerzes spotten, Hohn sprechen dem Tode; sein System war erhaben, aber es war nicht menschlich; Achtung gebietend, aber nicht wahr. Er konnte den Schmerz verläugnen, aber hinwegläugnen konnte er ihn nicht. Er wollte durch die Tugend den Menschen zu einem Gotte machen, der sich selbst genügt, statt ihn zu Gott durch die Tugend zu erheben. Dieß führte schon Lactantius[4] des Weitern aus. „Die Tugend für sich allein," sagt er, „ist nicht das höchste Gut; sie führt zum

---

[1] Matth. 5, 12. [2] I. Cor. 15, 19. 32.

[3] Phaed. p. 107.

[4] L. c. III. 12.

höchsten Gute und wirkt Glückseligkeit, ist es aber nicht selbst, sondern besteht wesentlich in Arbeit und Kampf." Und Aristoteles [1] vor ihm: „Der wahrhaft tugendhafte Mann erträgt jedes Schicksal mit Würde . . . Er kann daher zwar niemals elend werden, aber glückselig kann er auch nicht sein, wenn er ein Schicksal, wie das des Priamus erlebt." Es erscheint auch hier wieder jener falsche Idealismus, welcher die äußere Wirklichkeit, die reale Welt für leeren, bedeutungslosen Schein erklärt, während doch gerade die göttliche Gerechtigkeit und sittliche Ordnung, wie alles wahrhaft Geistige und Ideale, auch real zu werden strebt, in der sichtbaren Weltordnung ihren Ausdruck und ihre Darstellung sucht. Nur eine endliche Vergeltung, nur eine, wenn auch erst im Jenseits, aber doch mit Gewißheit eintretende vollkommenere Harmonie zwischen der Idee und der Wirklichkeit, dem inneren und äußeren Menschenleben, der That und den Folgen der That, dem Verdienst und Schicksal befriedigt den Geist, der in der Einheit des seligen, göttlichen Lebens selbst die Gewähr findet für die einmal und gewiß erscheinende Harmonie in dem großen Ganzen seiner Schöpfung und ihren zwei wesentlichen Gliedern, Geist und Natur. Und wie im Großen und Ganzen, so muß diese harmonische Einheit auch im Menschen, dieser Welt im Kleinen, in dem die Gegensätze von Natur und Geist lebendig verbunden sind, zur Erscheinung kommen, und mit Ueberwindung von Schmerz, Tod und Grab das sittliche Menschenwesen auch ein glückseliges werden. Hier in diesem sterblichen Leben treten noch Sittlichkeit und Glückseligkeit auseinander; die Pflicht ist der Weg, die Glückseligkeit das Ziel. „Das einzige Ziel des Menschen," sagt Bossuet, „ist seine Beseligung; sein Glück zu finden, wo

[1] Ethic. Nic. I. 11.

man soll, ist die Quelle alles Guten, gleichwie die Quelle alles Bösen darin besteht, daß man es dort sucht, wo man nicht soll." Die Tugend, die Pflicht ist darum nur die mit Freiheit gewählte, wahre Glückseligkeit, da in dem Streben nach Glückseligkeit überhaupt der Mensch nicht frei ist, sondern naturnothwendig nach ihr verlangt. Die wahre Glückseligkeit erscheint in diesem irdischen Leben, wo sie vollständig und ganz weder eintreten kann noch soll, für den Menschen unter der Form der Tugend, während das Laster eben nur die frei gewählte Unglückseligkeit ist, die unter dem Scheine des Glückes in diesem Leben ihn lockt. „Suchet, was ihr suchet," sprach schon der hl. Augustinus, „aber dort ist es nicht, wo ihr es suchet." So ist denn die Tugend wohl ein Gut, denn sie führt zum höchsten Gute, das allein den Menschen beseligen kann; aber sie ist nicht das volle, ganze Gut, nicht die allseitige Erscheinung des höchsten Gutes. Und darum ist es dem Menschen unmöglich, zu handeln, ohne nach seiner Glückseligkeit zu streben, sagt Leibnitz [1]. Er findet sie in der Vollendung [2] seiner Natur, die kein geschaffenes Wesen ihm zu verleihen im Stande ist; sie ist dort, wo die Quelle seines Lebens fließt, sie ist in Gott, dem Unendlichen, Unbegrenzten. So wird Gott, der Grund der Tugend und ihr Object, die lebendige sittliche Ordnung selbst, auch die Quelle, aus welcher der Mensch ewige, unendliche Glückseligkeit trinkt. In ihm ist der Gegensatz gelöst zwischen Tugend und Glückseligkeit, in ihm ist beides Eins, denn

[1] Ep. ad Div. III. p. 68.

[2] In tantum unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. In Deo est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi. Thom. Summ. Theol I. Qu. XII. Art. 1.

er ist beider Quell und Ursprung. Er ist das höchste Gut; die Liebe zu ihm erscheint in diesem Leben als Tugend, Sittlichkeit, Pflicht, in dem jenseitigen als Beseligung, in beiden ist es aber immer Er, derselbe Gott. Der Pantheismus, dem das Ideal nie Wirklichkeit, und die Wirklichkeit nie das Ideal ist, der beide immer auseinander hält, und darum weder an den lebendigen Gott, der die Heiligkeit und die Seligkeit zugleich ist, noch an Christus glaubt, wird als Consequenz seines Systems daher auch immer einen Zustand läugnen müssen, wo auch für den Menschen durch Gott und in Christus dieser Gegensatz von Tugend und Seligkeit gelöst erscheint.

Ja, gerade diese Hoffnung einer herzustellenden Harmonie zwischen Innerem und Aeußerem, Geisterwelt und Naturleben, sittlichem Zustande und physischer Erscheinung ist die treibende Kraft aller ächt menschlichen Thätigkeit auf dem Gebiete der Wissenschaft und des Lebens. Und ist denn die Kunst nicht die Anticipation dieses Zustandes? Indem sie das Ideal in sichtbarer Gestalt darstellt, will sie nicht dem Ideellen, Ewigen, Geistigen in dem Zeitlichen, Räumlichen und Vergänglichen den Ausdruck schaffen? Und ruht nicht auf dieser Harmonie unser Wohlgefallen an den Werken, die sie uns vorführt? Sollte daher nicht einmal die Stunde kommen, wo die Natur, ganz vom Geiste durchdrungen, Ausdruck des Geistes geworden, wo der Geist ganz das Naturleben durchwaltet und bestimmt — die ganze Schöpfung zu einem großen, erhabensten Kunstwerke sich verklärt?

Ist aber die Unsterblichkeit so tief begründet in Gottes Weisheit und Gerechtigkeit, wie in der Natur des Menschen, wie kommt es, daß sie geläugnet werden konnte?

Die Menschheit hat stets an ein ewiges Leben geglaubt [1],

---

[1] Dieß beweist vor Allem die Ehrfurcht, welche die Völker ihren

und es war den Läugnern der Unsterblichkeit noch nicht möglich, auch nur ein einziges Volk namhaft zu machen, bei welchem der Gedanke an eine Fortdauer nach dem Tode sich nicht gefunden hätte, wenn auch vielfach entstellt und durch rohe, sinnliche, unwürdige Vorstellungen befleckt. „Wenn die Uebereinstimmung Aller," spricht Cicero [1] in dieser Beziehung, „ein Ausspruch der Natur ist, und Alle allenthalben darin einig sind, daß mit dem Tode nicht Alles vorüber ist, so müssen auch wir dasselbe annehmen. „Auch läßt sich nicht einmal sagen, in dem Gedanken an eine Fortdauer nach dem Tode hat der Mensch nur sich selbst geschmeichelt, indem er

Todten erweisen, und welche der sichere Gradmesser für ihre Culturstufe ist. Es ist das auf dem tiefsten Grund der Seele ruhende, wenn gleich vielfach verdunkelte Bewußtsein einer Fortdauer nach dem Tode, was diese vielgestaltigen Formen geschaffen, mit denen die Völker ihre Todtenfeier begehen. Das tiefsinnigste Volk des Alterthums, die Aegypter, charakterisirt ganz besonders jene ehrfurchtsvolle Pietät, mit der sie die Leichen ihrer Ahnen bewahrten. Die Gesetze Solon's sprechen den Fluch aus über jede Grabesschändung, und die römischen Gesetze geben dem Grabe eine religiöse Weihe, die es schützt vor jeder profanen Berühruug. Religiosum sepulchrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit. Fest. Percussos sepeliri, carnifex non vetat. Quintil. Declam. VI. Dico etiam in isto supplicio mercedem funeris ac sepulturae constitui nefas esse. Cicer. in Verr. V. 51. Bei den sogenannten Naturvölkern vgl. Waitz a. a. O. I. 323 ff. II. 167, 191 ff.

[1] Quaest. Tuscul. I. 15. Seneca (Epist. 117) nennt diese Uebereinstimmung „publicam persuasionem." Cf. Aristot. ap. Plutarch. Consol. ad Apoll. 27. Homer. Iliad. III. 276. Hesiod. Op. et dies 154. Bei den Aegyptern vgl. Diodor. I. 91 und Röth, Geschichte der abendl. Philos. I. S. 176 ff., den Persern Kleuker (Zendav. II. Th. S. 324); bei den Chinesen Remusat (Le livre des récompenses, trad. du Chin. Paris, 1816 p. 8), bei den Germanen Grimm (Mythologie 1. Aufl. S. 484). Vgl. Lüken, die Traditionen des Menschengeschl. S. 407—440. Münster, 1856.

die größtmögliche Summe von Glück, wie es in diesem Leben ihm nie zu Theil geworden, auf ein Jenseits überträgt. Denn das Jenseits ist für alle Völker ebenso ein Ort der Vergeltung und Strafe, wie des Glückes, und ihre Mythen sprechen von einem Tartarus nicht weniger als vom Elysium [1]. Diese Furcht vor dem Jenseits, fast noch tiefer und mächtiger wurzelnd in der Brust eines jeden Sterblichen, als die Hoffnung, hat schon längst der Dichter [2] ausgesprochen:

Sterben — schlafen —
Vielleicht auch träumen! — Ja, das ist der Anstoß.
Denn was im Schlaf für Träume kommen mögen,
Wenn wir den ird'schen Wust hinweg geschüttelt,
Das zwingt uns still zu stehen. Das ist die Rücksicht,
Die so langlebig macht Armseligkeit.
Denn wer ertrüg' der Zeiten Schmach und Geißel,
Könnt' er sich selber quitt und ledig sprechen
Mit einem bloßen Dolch? Wer schleppte Lasten,
Und schwitzt' und keuchte unter Lebensbürden,
Wenn nicht die Furcht vor Etwas nach dem Tod —
Dem unentdeckten Land, von dessen Ufern
Kein Wand'rer wiederkehrt — den Willen irrte,
Daß wir die Uebel dießseits lieber tragen,
Als dort zu andern unbekannten fliehen?

Die Menschheit, der wahre Mensch hat nie die Fortdauer nach dem Tode geläugnet. Und wenn der Eine und der Andere, ganz versunken in das sinnliche Leben, bloß der Welt der Sinne, der Vergänglichkeit und des Todes lebend, das Jenseits zu läugnen versucht hat, so kann uns dieß nicht

---

[1] Am Schlusse seiner Schilderung der furchtbaren Strafen, welche den Verbrecher in der Unterwelt treffen, sagt Virgilius (Aen. L. VI. v. 625):

„Wenn auch unzählige Zungen ich hätt' und unzählige Lippen,
Eiserne Stimme dazu, doch könnte ich nimmer beschreiben,
Was für Qualen der Böse dort trägt zur Strafe des Lasters."

[2] Shakspeare (Hamlet III. Act. 1. Sc.).

überraschen. Denn von einem Solchen gilt das Wort der Schrift [1]: „Du hast den Namen, als lebtest du, aber du bist todt"; ein solches, ganz in dem Nichtigen aufgegangenes Leben hat allerdings keinen Anspruch, ja keine Möglichkeit einer Fortdauer jenseits des Grabes; ein solcher Mensch müßte sterben, läge nicht wesenhaft und unverwüstlich in ihm der Keim seiner höheren Bestimmung, den er zurückdrängen, aber nicht vernichten kann.

„Der Leib kehrt zurück zur Erde, woher er war, und der Geist zu Gott, der ihn gegeben hat." Wird aber der Leib immer Staub, die Seele immer ohne Leib bleiben durch alle Ewigkeit? Ist die Seele innig und wesenhaft dem Leibe geeint, bilden beide nur ein Wesen, die menschliche Persönlichkeit, dann ist die Scheidung zwischen Seele und Leib gegen die Natur der Seele [2]; daher die Furcht des Menschen vor dem Sterben, der Schauer der Todesstunde [3]. Was aber gegen die Natur ist, kann nicht immer

---

[1] Offenb. 3, 1.

[2] Licet anima humana per se possit subsistere (als reine Form), non tamen per se habet speciem completam. Thom. De Anim. Art. 1. ad 4. Sicut corpus leve manet leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. Id. Summ. Theol. I. Qu. LXXVI. Art. 1. Anima, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Id. L. c. Qu. XC. Art. 4.

[3] Die in der Knechtschaft der Todesfurcht waren ihr ganzes Leben hindurch. Hebr. 2, 15. Das Bewußtsein, sterben zu müssen, begleitet den Menschen durch sein ganzes Leben. Darum ist der Tod für ihn etwas ganz anderes, als für das Thier. Dieses lebt bloß von Augenblick zu Augenblick, und weiß weder was Fortdauer, noch was Sterben ist.

währen; darum wird auch die Seele nicht immer ohne Körper bleiben; sie wird wieder mit dem Leibe umkleidet werden, und so erst wird ihre Glückseligkeit voll sein. Der Tod herrscht über unsere Leiber um der Sünde willen; aber er wird nicht ewig herrschen, zuletzt wird auch der Tod überwunden und nicht mehr sein, das Verwesliche wird anziehen die Unverweslichkeit, das Sterbliche die Unsterblichkeit [1]. Wenn wir aber von einer Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Leibe sprechen, so denken wir dabei nicht an die roh materiellen Stoffe [2], als ob aus diesen der „zweite Leib" sich bilden sollte; diese sind ja in diesem Leben schon in einem beständigen Flusse, die durch den Körper nur hindurchgehen, aus denen dieser immer wieder sich erneut. Diese waren nur in sofern unser Leib, als unsere Seele sie durchdrang und beseelte. Es ist vielmehr die Identität der Seele mit sich selbst, welche die Identität des Leibes bedingt. Die Seele bleibt nach dem Tode des Leibes wesentlich dieselbe; auch ihre vegetativen und sensitiven Vermögen, die Kräfte des leiblichen Lebens, sind nicht erloschen, noch vernichtet, sie schlummern nur [3], wie der gesammte Pflanzenleib nach dem tiefsinnigen Bilde des Apostels im Samenkorn schlummert. So wird auch der zweite Leib, den sie empfängt, wesentlich

---

[1] I. Cor. 15, 33.

[2] I. Cor. 15, 35—38. „Aber, wird Mancher sagen: Wie sollen die Leiber auferstehen? Und mit welchem Leibe sollen sie erscheinen? Du Thor, was du aussäest, wird nicht lebendig, wenn es nicht vorher gestorben ist. Und wenn du säest, so säest du nicht den Körper, der sein wird, sondern ein bloßes Samenkorn. — Gott aber gibt ihm einen Körper, wie er will."

[3] Corrupto conjuncto, sagt der hl. Thomas (Summ. Theol. I. Qu. LXXVII. Art. 8), non manent hujusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice.

derselbe sein mit dem ersten Leibe, der sie auf Erden getragen, denn sie ist die Form des Leibes, sein gestaltendes Princip. In ihr schlummert deßhalb die Grundgestalt ihres Leibes, den sie auf Erden trug, bis am Tage der Auferstehung auf's Neue mit dem geringsten der früheren Stofftheile verbunden diese wieder thatsächlich heran tritt, und die an sich unbestimmte Materie wieder zu ihrem Leibe gestaltet [1].

So wirkt Gottes Macht und Weisheit, was des Menschen innerste Natur verlangt — Leben, Fortdauer der Seele und dem Leibe nach. Er wirkt die Auferstehung durch überirdische Kraft, die hinaus liegt über der Sphäre der Natur, aber in der Wirkung selbst erfüllt er die Sehnsucht der Natur [2]. So geschieht der göttlichen Gerechtigkeit in vollem Maße Genüge, die im Jenseits den ganzen Menschen [3], Leib und Seele belohnt, und den ganzen Menschen bestraft; denn es war der ganze Mensch, Leib und Seele, der um der Gerechtigkeit willen geduldet, und der ganze Mensch, der sich im vergänglichen Leben der Sinne verloren. Und so wird erst nach der Auferstehung die Vollendung eintreten, indem die Seele immer nach Wiedervereinigung mit ihrem Körper verlangt.

---

[1] Vgl. die tiefsinnige Theorie des hl. Thomas, C. Gent. IV. 81.

[2] Resurrectio quantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animae esse corpori unitam, sed sola virtute divina causatur. Id. l. c. Diese Bestimmung der Auferstehung hat Anstand gefunden (vgl. Oesterr. Vierteljahresschrift 1864, S. 594). Sie findet ihre Erläuterung durch ein anderes Wort des hl. Thomas (Summ. Theolog. III. Qu. LXXVII. Art. 4. ad 3): Caecus miraculose illuminatus naturaliter videt.

[3] Dem Arbeitenden gebührt sein Lohn, darum muß der Mensch, bestehend aus Leib und Seele, seinen Lohn empfangen, sagt der hl. Thomas (IV. Dist. XLIII. Qu. I. Art. 1).

Jetzt verstehen wir das letzte Wort des Glaubensbekenntnisses: Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. Die Lehre von der Auferstehung ist die Krone, die Vollendung des gesammten christlichen Lehrgebäudes, ein Geheimniß, aber doch auch zugleich wieder die letzte, nothwendige Consequenz aller ächten, auf Vernunft und Erfahrung ruhenden Anthropologie; ein Werk der Gnade, und doch auch wieder die Sehnsucht und das Verlangen der Natur. In ihr allein finden alle Räthsel des Lebens ihre Lösung, alle Schicksale des Menschen ihre Erklärung, alle höhere Erkenntniß, die Ahnungen aller Völker ihre Bestätigung. Was ist der Mensch, warum hat der Schöpfer in ihm Geist und Leib, Engel und Thier zu unlösbarer Einheit verbunden? Er sollte stehen auf jenen Grenzmarken, wo Geist und Leib sich berühren, der niedrigste, letzte auf der Stufenreihe der Geister, das höchste in der Reihe körperlicher Gebilde, in dem fortwährend eine wunderbare, innige Vermählung von Natur und Geist [1] sich vollzieht, die Natur vergeistigt, Geist wird, und der Geist die Natur durchdringt und sich verkörpert. Er sollte den Schlußstein bilden und die Vollendung der großen Schöpfung Gottes, in dem die beiden Welten, die Welt des Geistes und die Welt des Körpers, sich verbinden und in die innigste Lebensgemeinschaft treten. Und darum schuf ihn Gott nicht für diesen Augenblick des irdischen Lebens, um dann für immer unterzugehen, oder nur als Seele unvollendet fortzuleben. Er stirbt, aber er wird wieder auferstehen und fort=

---

[1] Quam pulchre copulam Universi et microcosmum hominem in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis (Deus) locavit; connectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua. Nicol. Cusan. De venat. sapient. c. 32.

leben als der lebendige Einklang, der von Gott geschaffene Mittelpunkt der beiden großen Reiche und darum von ihm geschaffen für alle Ewigkeit.

Bemerkungen zum siebenten Vortrag.

Ueber die Bedeutung der Lebenskraft sagt Liebig[1]: Das Leben der Pflanzen ist an die Aufnahme von Nahrungsmitteln geknüpft, die sie aus der Luft, dem Wasser, dem Boden empfangen. Diese Stoffe sind unorganische; aus Kohlensäure, Ammoniak und Wasser, aus Schwefel-, Phosphor- und Kieselsäure, aus Alkalien, alkalischen Erden und Eisen entstehen die Elemente der belebten Gebilde. Aber der in der Pflanze vor sich gehende Proceß ist der Gegensatz der unorganischen Processe. In der unorganischen Natur herrschen Mechanismus und Chemismus; die Verwitterung der Steine, die Zertrümmerung der Gebirge beruht auf dem Wärmewechsel, auf der Einwirkung von Wasser und Luft, und sowie das Leben erlischt, werden auch die organischen Körper durch die chemische Action des Sauerstoffes in die ursprünglichen Verbindungen zurückgeführt, aus denen der Leib sich bildete. Aber im Organismus der lebendigen Pflanze verlieren Luft, Wasser, Sauerstoff und Kohlensäure ihren chemischen Charakter und üben weder durch die Masse noch durch ihre Affinität eine Wirkung aus. Denn außerhalb der Sphäre der in der Pflanze thätigen lebendigen Kräfte äußert der Sauerstoff seine vorwiegenden Verwandtschaften zu den verbrennlichen Elementen, dem Kohlen-

---

[1] Chemische Briefe, I. S. 356 ff. 367 ff.

stoff, dem Wasserstoff; innerhalb der Pflanze dagegen wird er aus dem Wasser, aus der Kohlensäure ausgeschieden und durch die Blätter der Luft als Sauerstoff wiedergegeben. Der Lebensproceß der Pflanze ist mithin der Gegensatz des Oxydationsprocesses, der in der unorganischen Natur vor sich geht, er ist ein Reductionsproceß. Die Baumwollenfaser, der Milchzucker und die Säure im Sauerkraut, obwohl auffallend verschiedene Dinge, bestehen nach der chemischen Analyse aus Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff, und zwar aus gleich vielen Theilen dieser Elemente; ebenso sind Rohrzucker und Gummi aus ganz gleichen Bestandtheilen zusammengesetzt. Das Strychnin enthält Kohlenstoff, Stickstoff und die Elemente des Wassers; es wirkt auf den lebenden Körper als furchtbares Gift; das Chinin enthält dieselben Elemente; es wirkt auf den Organismus als heilsame Arznei; das Caffeïn enthält auch dieselben Elemente; es wird täglich in Thee und Kaffee genossen, ohne eine giftige oder arzneiliche Wirkung auszuüben. Es ist ganz unmöglich, die giftigen, arzneilichen oder ernährenden Eigenschaften des Strychnins, Chinins und Caffeïns dem Kohlenstoffe, Stickstoffe oder den Elementen des Wassers zuzuschreiben. — — Die chemische Elementaranalyse gibt also nicht den mindesten Anhaltspunkt zur Beurtheilung oder Erklärung der Eigenschaften von organischen Verbindungen.

Chemisch besteht ein Haus in seinen verschiedenen Bestandtheilen aus Silicium, Sauerstoff, Aluminium, Calcium, etwas Eisen, Blei und Kupfer, Kohlenstoff und den Elementen des Wassers. Wollte aber Jemand behaupten, das Haus sei von selbst entstanden durch ein Spiel der Naturkräfte, welche zufällig sich begegneten und die Elemente zum Haus zusammengeordnet hätten, weil die Theile desselben aus diesen Elementen bestehen, die durch die chemische Affinität zusammengehalten werden und durch die Cohäsionskraft Festigkeit

erlangen, weil also chemische und physikalische Kräfte an dem Hause einen bestimmten Antheil haben — so würde man ihm mit einem mitleidigen Lächeln antworten. Nun treten aber in der niedrigsten wie in der höchsten Pflanze, in ihrem Bau wie in ihrer Entwicklung, die Materialien zu Formen von einer Feinheit und Regelmäßigkeit und einer Ordnung zusammen, welche Alles übertreffen, was wir in der Einrichtung eines Hauses wahrnehmen. Wir sehen zwar die Kraft nicht, welche das widerstrebende Material bewältigt und es zwingt, sich in diese Formen und Ordnungen zu fügen. Aber „unsere Vernunft erkennt, daß in dem lebendigen Leibe eine Ursache besteht, welche die chemischen und physikalischen Kräfte der Materie beherrscht, und sie zu Formen zusammenfügt, welche außerhalb des Organismus niemals wahrgenommen werden." Wenn dennoch von Manchen die Existenz einer besonderen in den organischen Wesen wirkenden Kraft geläugnet und den unorganischen Kräften Wirkungen zugeschrieben werden, die ihrer Natur entgegengesetzt sind, ihren Gesetzen widersprechen, so beruht dieß nur auf einer mangelhaften Kenntniß der unorganischen Kräfte. „Sie wissen nicht, daß die Entstehung einer jeden chemischen Verbindung nicht eine, sondern drei Ursachen voraussetzt; immer ist es die formbildende Kraft der Cohäsion oder Krystallisation, welche unter Mitwirkung der Wärme die chemische Affinität in ihren Aeußerungen regelt, die Ordnungsweise des Krystalls und damit seine Eigenschaften bedingt. Im lebendigen Körper kommt eine vierte Ursache dazu, durch welche die Cohäsionskraft beherrscht wird, durch welche die Elemente zu neuen Formen zusammengefügt werden, durch die sie neue Eigenschaften erlangen, Formen und Eigenschaften, die außerhalb des Organismus nicht bestehen. Wenn es wahr ist, daß in der unorganischen Natur eine

Cohäsionskraft formbildend besteht, so ist es eben so wahr, daß in den Organismen eine Kraft wirkt, welche die Wirkungen des Sauerstoffs und der stärksten chemischen Anziehungen aufhebt und geradezu umkehrt." „Unter dem Einfluß dieser nicht chemischen Ursache wirken in dem Organismus auch chemische Kräfte; aber nur in Folge dieser beherrschenden Ursache und nicht von selbst ordnen sich die Elemente und treten zu Harnstoff, zu Taurin u. s. w. zusammen. Eben darum kann auch der intelligente Wille des Chemikers sie zwingen, außerhalb des Organismus zu solchen Verbindungen zusammenzutreten, die wie Harnstoff, Taurin, Chinin, Caffeïn, der Farbestoff der Gewächse u. s. w. keine vitalen, sondern nur chemische Eigenschaften haben, deren kleinste Theilchen sich zu Krystallen ordnen. Aber nie wird es der Chemie gelingen, eine Zelle, eine Muskelfaser, einen Nerv, mit Einem Worte einen der wirklich organischen, mit vitalen Eigenschaften begabten Theil des Organismus in ihrem Laboratorium darzustellen. Wer jemals kohlensaures Ammoniak, kohlensauern, phosphorsauern Kalk, ein Eisenerz, ein kalihaltiges Mineral gesehen hat, der wird von vornherein es für ganz unmöglich halten, daß aus diesen Stoffen durch die Wirkung der Wärme, Electricität oder einer anderen Naturkraft ein organischer, der Fortpflanzung und höherer Entwicklung fähiger Keim sich bilden könne."

In einem vor weiteren Kreisen gehaltenen Vortrage [1] sagt Derselbe unter Anderem:

Nur die mangelhafte Kenntniß der organischen Kräfte ist der Grund, warum von manchen Männern die Existenz einer besonderen, in den organischen Wesen wirkenden Kraft geläugnet, warum den unorganischen Kräften Wirkungen

[1] Augsb. Allg. Zeitg. 1856, Nr. 24.

zugeschrieben werden, die ihrer Natur entgegengesetzt sind, ihren Gesetzen widersprechen. — Wenn es wahr ist, daß in der anorganischen Natur eine Cohäsionskraft formbildend besteht, so ist es eben so wahr, daß in den Organismen eine Kraft wirkt, eine Ursache der Bewegung und des Widerstandes, welche der Cohäsionskraft und ihren Aeußerungen entgegentritt, welche die Wirkungen des Sauerstoffs und die stärksten chemischen Anziehungen aufhebt und geradezu umkehrt. — Der Chemiker kann in seinem Laboratorium eine Menge von Stoffen erzeugen, welche sonst nur die Pflanze oder das Thier in ihrem Organismus hervorbringen; er kann aus Holz Zucker machen, das Taurin der Galle und den Harnstoff darstellen; aber niemals ist der Kohlenstoff für sich mit dem Wasserstoff und Stickstoff zu solch' einer chemischen Verbindung, geschweige zu einem organischen Bildungsmaterial zusammengetreten, und was jene Dilettanten organische Verbindungen nennen, sind gar keine solche, sondern chemische, welche die Bestandtheile der organischen enthalten; das Taurin aus der Galle und aus dem Laboratorium sind nicht von einander zu unterscheiden, es ist eine durch chemische, nicht durch organische Kräfte gebildete Verbindung. Es ist klar wie die Sonne: in dem lebendigen Leibe wirken auch chemische Kräfte. Unter dem Einflusse einer nicht chemischen Ursache wirken in dem Organismus auch chemische Kräfte. Nur in Folge dieser beherrschenden Ursache und nicht von selbst ordnen sich die Elemente und treten zu Harnstoff, zu Taurin zusammen, wie der intelligente Wille des Chemikers sie außerhalb des Körpers zwingt, zusammenzutreten. Und so wird es ihm gelingen, Chinin, Caffeïn, die Farbestoffe der Gewächse und alle Verbindungen zu erzeugen, welche keine vitalen, sondern nur chemische Eigenschaften besitzen, deren kleinste Theile sich zu Krystallen ordnen, deren Form

und Gestalt eine nichtorganische Kraft bestimmt. Aber nie wird es der Chemie gelingen, eine Zelle, eine Muskelfaser, einen Nerv, mit einem Wort einen der wirklich organischen, mit vitalen Eigenschaften begabten Theile des Organismus oder gar diesen selbst in ihrem Laboratorium darzustellen.

Die unorganischen Kräfte schaffen immerdar nur Unorganisches; durch eine in dem lebendigen Leibe wirkende höhere Kraft, deren Diener die unorganischen Kräfte sind, entsteht der organische, eigenthümlich geformte, vom Krystall verschiedene und mit vitalen Eigenschaften begabte Stoff. Man hat noch vor hundert Jahren fest geglaubt, daß Fische und Frösche in Sümpfen, daß Pflanzen und allerlei Ungeziefer in gährenden und faulenden Mischungen von selbst entstünden. Aber in allen untersuchten Fällen hat man Keime und Same der Pflanzen, Eier der Thiere gefunden; ein Ei, ein Same stammt aber von einem Organismus.

Dieselben Dilettanten in der Naturwissenschaft, dieselben Kinder in der Erkenntniß der Naturgesetze behaupten, daß sie Aufschlüsse zu geben vermöchten über die Entstehung der Gedanken, über die Natur und das Wesen des menschlichen Geistes. Der geistige Mensch, so sagen sie, sei das Product seiner Sinne, das Gehirn erzeuge die Gedanken durch einen Stoffwechsel. Wenn wir die Schlüsse dieser Leute entkleiden von dem geborgten Flitter und Tand, so bleibt übrig, daß wir ohne Beine nicht gehen, und ohne Gehirn nicht denken können. Aber die Beine werden bewegt durch eine Ursache, die nicht Fleisch und Bein ist, sie sind die Werkzeuge der Kraft; und das Gehirn denkt nicht, sondern ist das Werkzeug (Bedingung) der Ursache, welche die Gedanken erzeugt. Das Auge sieht nicht das Licht, das Ohr hört nicht die Musik, sondern sie sind nur die Werkzeuge zur Wahrnehmung der Licht- und Schall-

wellen. Der geistige Mensch ist nicht das Product seiner Sinne, sondern die Leistungen der Sinne sind die Producte des intelligenten Willens im Menschen. — Alles, was wir wissen, reducirt sich auf die triviale Wahrheit, daß ein Kopf ohne Gehirn weder denkt noch empfindet.

Die Naturforscher sahen zunächst von der Lebenskraft ab, um zu ergründen, wie weit Physik und Chemie für die Erklärung des Lebens und seiner Vorgänge ausreichten; wo sie unzulänglich sind, da tritt das Wirken eines neuen, noch unbekannten Princips ein, das dann füglich umgrenzt und näher bestimmt ist. Diese Methode der Ausschließung haben viele Leute nicht gekannt, nicht verstanden, und so kam es, daß sie glaubten, ein eigenthümlich organisches Leben werde von den Männern verworfen, die dessen physikalische und chemische Bedingungen festzustellen suchten. —

„Pour animer et parer la surface de notre globe", sagt Quatrefages [1], „il fallait quelque chose de plus que la pesanteur et la force physico-chimique, il fallait une force nouvelle, qui engendrât des phénomènes nouveaux. Ce quelque chose, cette force, c'est la vie. Elle est toute simplement la cause inconnue d'un ensemble de phénomènes spéciaux et particuliers aux êtres vivants... elle n'est pas de sa nature en opposition avec les forces physico-chimiques. C'est tout simplement une force qui vient s'ajouter à d'autres forces déjà reconnues et universellement acceptées, et qui, comme elles, se constate par ses effets. C'est elle qui, à côté et au-dessus des corps bruts, fait surgir les êtres organisés. L'organisation est par suite l'individualisation d'une quantité de matière, voilà les deux immenses phénomènes que la vie introduit à la

---

[1] Rev. des deux Mond. 1860. p. 819.

surface du globe. L'organisation est le résultat et non la cause de la vie... Dans l'être organisé les forces physico-chimiques fonctionnent sous la domination de la vie et en vue d'un résultat d'ensemble. Voilà pourquoi les siècles l'ont respectés (le caractère essentiel de ces grands divisions primordiales — les trois règnes minéral, végétal et animal) et pourquoi la science moderne avec toutes ses ressources n'a en définitive qu'à le confirmer."

Kurz und bündig drückt sich in dieser Beziehung Berzelius[1] aus: „Das Wesen des lebenden Körpers ist nicht in seinen unorganischen Elementen begründet, sondern in etwas Anderem, welches die unorganischen, für alle lebenden Körper gemeinschaftlichen Elemente zur Hervorbringung eines gewissen, für jede besondere Art bestimmten und eigenen Resultats disponirt. Dieses Etwas, welches wir Lebenskraft nennen, liegt gänzlich außerhalb der unorganischen Elemente, und ist nicht eine ihrer ursprünglichen Eigenschaften....; aber was es ist, begreifen wir nicht. Eine für uns unbegreifliche und der todten Natur fremde Kraft hat in die unorganische Masse einmal dieses Etwas gebracht, und nicht auf eine solche Weise, als wäre es das Werk des Zufalls, sondern in einer bewunderungswürdigen Mannigfaltigkeit und mit der höchsten Weisheit zu bestimmten Zwecken berechnet. Es läßt sich voraussehen, daß wenn der Erdball mit seinen unorganischen Bestandtheilen ohne die lebende Natur, aber unter übrigens gleichen Umständen, da wäre, er immer fortfahren würde, ohne lebende Wesen zu sein."

[1] Lehrbuch der Chemie, deutsch v. Wöhler. III. 1. S. 136.

Achter Vortrag.

Gott und der Mensch.

Die Gottesidee, ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit. — Sie weist auf Gott als ihren Ursprung hin. — Die Gottesläugnung ist gegen die Natur des Menschen. — Die Religion als Bethätigung der Gottesidee. — Sie begründet ein Wechselverhältniß zwischen Gott und Mensch. — Das Gebet als Ausdruck der Religion. — Die Religion ein Gesetz der Menschheit. — Monotheismus, die ursprüngliche Form der Religion. — Verirrungen der Gottesidee.

Was ist Gott, was ist der Mensch? Das waren die Fragen, die uns in den vorausgehenden Vorträgen beschäftigt haben. Aufsteigend von Glied zu Glied in der Kette dieser sichtbaren, zufälligen, endlichen Erscheinungen sind wir angekommen bei einem letzten, nothwendigen Grunde, aus dem Alles hervorgegangen, was da ist, auf dem die gesammte Schöpfung ruht — Gott. Und indem unser Auge diese Schöpfung überschaut mit dem unendlichen Reichthum ihrer Mittel und der Mannigfaltigkeit ihrer Formen, Gestalten und Bildungen, einer von dem Niedersten bis zum Höchsten aufsteigenden Stufenfolge ihrer Ordnungen und Wesen, ist uns der Mensch erschienen als der Schlußstein und die Krone dieser sichtbaren Welt, in dem alle Mittel, Kräfte und Thätigkeiten der niederen Ordnungen in höchster Weise wieder erscheinen, und wie in einem gemeinsamen Mittelpunkt zusam-

mentreten; der nach seiner Naturseite in diese Sichtbarkeit hineinversenkt, nach seinen geistigen Beziehungen zu einer höheren Welt, der Welt der Geister zählt; in dem ein Strahl der göttlichen Intelligenz aufleuchtet, durch den er, wie kein zweites irdisches Geschöpf außer ihm, in Wahrheit ein Bild Gottes wird.

Hiemit ist jedoch unsere Aufgabe noch nicht erfüllt. Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, der unendliche und der endliche Geist — werden sie immer geschieden, durch eine ewige, unausfüllbare Kluft getrennt sein? Gewiß nicht. Wie wir gesehen, Gott ist nicht bloß Weltenschöpfer, er ist ebenso Welterhalter und Weltenlenker, über seiner Schöpfung waltend und in ihr unsichtbar wirkend gegenwärtig. Und liegt nicht auch in der Creatur ein Bedürfniß, und das Streben zu Gott sich aufzuschwingen, hinauf zum Grunde und Ursprunge ihres Daseins, zur Quelle ihres Lebens und ihrer Beseligung, die Hand zu ergreifen, die Er reicht, und so in einen innigen Verkehr mit ihm zu treten, in Gemeinschaft und Vereinigung!

Ohne Zweifel. Dem erkennenden Geiste wird keine volle Erkenntniß noch Befriedigung, hat er nicht in Ihm den Grund aller Wahrheit und Ausgang aller Dinge gefunden, und sein Herz findet keine Ruhe, so lange es sich nicht geflüchtet hat aus diesem Strome der Zeit, des beständigen Entstehens und Vergehens, hin zu dem, der, unbewegt und immer sich selbst gleich, erhaben steht über dem Zeitlichen, Endlichen, Beschränkten, so lange es nicht ruht in Gott, in dem es mit der Wahrheit auch das Leben findet.

Fragen wir darum: Gibt es für den Menschen ein Verhältniß zu Gott, und welches ist dieses?

Was heißt das, Mensch sein? Was ist das Eigenthümliche seiner Natur, das Auszeichnende seines Wesens? Das

ist der Gedanke seines Geistes, der freie Entschluß seines Willens. Und was ist das Tiefste seiner Gedanken, das Mächtigste, das seine Seele bewegt? Der tiefste Gedanke seines Geistes, das mächtigste Gefühl seines Herzens, das stets bleibende, nie übertroffene Ziel seines Strebens — das ist der Gedanke des Ewigen, des Unendlichen. Nun, nennen wir das mit einem Worte — das Ewige, das Unendliche — das ist Gott [1].

Mein ganzes Wesen, sagt ein philosophischer Schriftsteller [2], sucht und strebt nach etwas, was größer ist und besser als ich selbst; und strebt nicht bloß heute nach ihm oder morgen, nein, es strebt immerfort und wird immerfort streben, immer nach etwas Größerem, das jede gegebene Größe übertrifft. Das, was jede gegebene Größe übertrifft, ist das Unendliche. Darum ist mein Leben nichts als ein Suchen nach dem Unendlichen. Eben weil dieses mein Wesen endlich ist und unvollkommen, fühlt es sich hingezogen zu einem unendlichen Wesen; es ist der Mittelpunkt seines Wesens, die innerste Wurzel seines Daseins, was mit Uebermacht zu ihm hinstrebt. Das ist im Grunde nichts Anderes als was schon Aristoteles [3] sagt, wenn er von dem obersten Beweger des Weltall's spricht, der Alles bewegt als Gegenstand des Verlangens.

Dieser Zug der Seele zu Gott ist Thatsache; er ist ein Gesetz in der moralischen Welt, wie es die allgemeine

---

[1] Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum. Thom. Summ. Theolog. I. Qu. XII. Art. 1. Cognoscere Deum in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum Deus est hominis beatitudo. Id. l. c. Qu. II. Art. 1. Cf. Thomassin. Dogm. Theolog. De Deo. L. I. 1 seqq. Vgl. oben S. 106.

[2] Gratry, De la Connaiss. de Dieu. T. II. p. 370.

[3] Metaphys. XII. 7: κινεῖ ὡς ἐρώμενον.

Attraction in der physischen ist. Diesen Gedanken des Ewigen, des Unendlichen trägst du in dir, aber du hast ihn nicht aus dir. Du hast ihn nicht willkürlich erzeugt aus dir selbst; denn du selbst bist nicht ewig, du bist nicht unendlich, du bist zeitlich und endlich; das Zeitliche an sich kann nicht das Ewige, das bloß Endliche kann nicht das Unendliche zeugen. Und doch trägst du die Idee des Unendlichen in dir. Woher ist sie? Hast du sie gewonnen durch die Betrachtung der Außenwelt, der rings dich umgebenden Natur, der Geschichte der Welt und der Menschheit? Aus ihr allein nicht; denn die Geschichte beginnt mit der Zeit und vollendet sich in der Zeit, darum kannst du in ihr das Ewige nicht erblicken. Und die Natur rings um dich her, die Wunder ihrer Macht und Schönheit, der Ocean mit seinen brausenden Wogen, der Himmel mit seinen Millionen Gestirnen über dir — auch die Natur ist endlich, auch ihrer Größe ist eine Grenze gesetzt, auch der Ocean hat seine Gestade und die Zahl der Sterne ist gezählt. Alles, sagt die Schrift[1], ist nach Zahl, Maß und Gewicht geschaffen. Darum kannst du in ihr das nicht finden, wofür es keine Zahl mehr gibt, kein Maß und kein Gewicht; das Unendliche findest du nicht im Endlichen. In dieser Beziehung hat darum allerdings Lalande Recht, wenn er sagt, er habe den ganzen Himmel durchforscht und Gott nicht gefunden. Das ist ganz natürlich; er hat ihn eben da nicht gesucht, wo er ihn zuerst suchen sollte, in der Tiefe seines eigenen Geistes[2]; er ließ jenes Licht, das ein Abglanz ist und ein Wiederschein des

---

[1] Weish. 11, 12.

[2] Mit demselben Recht könnte Einer sagen: „Ich habe die ganze Körperwelt durchforscht, und den mathematischen Punkt nicht gefunden." Das Sinnesauge sieht nur Zusammengesetztes, der Geist erkennt das Einfache, erkennt Gott (Röm. 1, 20).

ewigen Lichtes, das jeder Mensch in seinem Geiste trägt, nicht hineinleuchten über die Dunkel der Schöpfung, das sie überstrahlt und Gott und die ewigen Gedanken Gottes sichtbar werden läßt. Denn es gilt auch hier das Wort der Schrift: das Reich Gottes ist in euch[1], und: du hast uns gezeichnet mit dem Lichte deines Angesichts[2]. Nur indem der Mensch hinabsteigt in die Tiefe der eigenen Natur und Selbsterkenntniß, steigt er auch zur Höhe der Gotteserkenntniß[3]. Weil wir einen Strahl aus dem Lichtmeere Gottes, weil wir zugleich den Drang nach dem Unendlichen, nach Gott in uns tragen, darum verstehen wir, was von Gott zu uns geredet wird; darum suchen wir Gott überall, darum finden wir erst Ruhe, wenn wir ruhen in ihm.

Es ist also bewiesen, der Gedanke Gottes ist im Menschen, fast ohne des Menschen Thun; er findet ihn in sich in der ersten Stunde seines erwachenden Bewußtseins; sein nächster Blick, nachdem er den ersten Blick in die Natur außer sich, in das Leben in sich geworfen, fällt auf Gott.

„Vom Anfange der Welt," sagt Tertullian[4], „ist

---

[1] Cf. Gregor. Nyssen. Orat. 6. de Beatitud. Praecipuum et principale speculum ad videndum Deum est animus rationalis inveniens seipsum. Si enim invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, ubi quaeso quam in ejus imagine cognitionis ejus vestigia expressius impressa inveniuntur? Tergat ergo speculum suum, mundet spiritum suum, quisquis sitit videre Deum suum. Bernard. de domo nterior. C. 12.

[2] Luc. 17, 21. Ps. 4, 7.

[3] Darum sagt Aristoteles (De coel. I. 3): *Πάντες ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν.* Cicer. (De nat. Deor. I. 16): Solus Epicurus vidit esse Deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura.

[4] C. Marcion I. 13.

mit der Welt zugleich auch Gottes Dasein den Menschen bekannt." „Und ich hörte Gott," spricht Augustinus[1], „wie man hört in der Stille des Herzens, und ich würde eher zweifeln an meiner eigenen Existenz, als daß ich annehmen könnte, jene Wahrheit sei nicht, die aus der Schöpfung mir entgegenleuchtet." „Wo ist ein Volk, wo gibt es Menschen," spricht Cicero[2], „welche nicht vor aller Unterweisung eine gewisse Kenntniß des Göttlichen hätten, eingebildet von Natur aus ihrer Seele, ohne welche jede Rede darüber gar nicht verstanden würde?"[3] „Allen Sterblichen," bemerkt Clemens[4] von Alexandrien, „hat die Gottheit sich vernehmbar gemacht, und darum bekennen sie ihr Dasein selbst gegen ihren Willen;" wie das Naturgesetz, so ist die Gotteserkenntniß ihrem Herzen eingepflanzt[5]. Von der Natur selbst geleitet und von Gott selbst erleuchtet, erkennt Jedermann das Dasein Gottes[6], sagt Eusebius.

Die Gottesidee ist im Menschen, tief, mächtig, unvertilgbar; sie ist das Auge des inneren Menschen, die Seele seiner Seele, wie ein indischer Weise sie nennt, und ohne sie ist die Seele todt; sie ist von innen heraus geboren, nicht von außen her ihm mitgetheilt — woher ist diese Idee des Göttlichen? Es gibt nur eine Antwort, es ist nur eine Antwort möglich. Woher anders als von Oben herab? In dieser Beziehung hat Cartesius[7] Recht, wenn er sagt: Daraus allein, daß wir Alle und gemeinsam diese

---

[1] Confess. I. 10.

[2] De nat. Deor. I. 16.

[3] Anticipationem quandam Deorum, quam appellat πρόληψιν Epicurus, i. e. anteceptam animo rei quandam informationem.

[4] Admonit. ad Gent. c. 6.

[5] Origen. c. Cels. L. I.

[6] Euseb. Praep. Evang. L. II. c. 5.

[7] Meditat. T. I. p. 373.

Gottesidee als eine primitive in unserm endlichen, beschränkten Geiste tragen, daß sie so zu sagen zum Wesen unserer vernünftigen Natur gehört, müssen wir schließen auf Gottes Dasein, der uns in dieser Gottesidee fortwährend und geheimnißvoll anspricht. Es sind die Spuren der Hände, welche die Seele schufen, die Erinnerung des Geistes an seine Heimath, der Nachhall des Wortes, das Gott allen Geistern zugerufen am ersten Tage ihrer Schöpfung, das des Menschen Geist gehört hat und nicht vergessen kann. „Es sei der Mensch ein Bild, das Gott gleich ist" [1]; das ist das Wort, welches der Schöpfer dem geschaffenen Geiste auf die Stirne geschrieben, der Name, den der Mensch in der Schöpfung trägt, das Siegel seiner Größe, das Diadem seiner Herrschaft über die Erde als unsterbliches Gottesbild.

Daß der Mensch Gottes Bild ist, das ist seine Größe, das wird auch zugleich das Brandmal seiner Schmach und das Kainszeichen seiner Verwerfung, die Gottesidee in ihm wird sein Richter und sein Gericht. Und darum wird jeder Kampf des Menschen gegen Gott nothwendig ein Kampf gegen die eigene Natur, in der mit unauslöschlichen Zügen der Name Gottes geschrieben steht. Und darum kann der Mensch wohl abfallen von Gott, aber Ruhe finden kann er nirgends ohne ihn; der Gedanke an Gott macht sein Herz unruhig und seine Seele bange, bis er ruht in ihm. Doch ehe wir weiter schreiten, müssen wir noch einer Einwendung begegnen. Man könnte nämlich sagen, wenn der Gedanke Gottes so tief im Menschengeist wurzelt, wie kommt es doch, daß Menschen sich gefunden haben, die Gott läugnen? Scheint das nicht das bisher Gesagte geradezu umzustoßen? Allerdings scheint es so; es ist das aber

---

[1] Genes. 1, 26.

nur Schein. In Wahrheit beweist diese Thatsache geradezu das Gegentheil. Warum?

Jeder Satz, den wir aussprechen, enthält ein Urtheil unserer Vernunft; das Urtheil selbst kann ein affirmatives oder negatives, ein bejahendes oder verneinendes sein; z. B. Gott existirt, Gott existirt nicht. Nun, damit die Vernunft ein Urtheil aussprechen kann, was wird dazu nothwendig erfordert? Sie muß eine Vorstellung, einen Begriff, eine Idee haben von dem, worüber sie urtheilt. Der Blinde z. B. kann nicht urtheilen über die Farbe einer Wand, ob sie blau oder roth ist; denn er hat keine Vorstellung von blauer oder rother Farbe. In unserem Falle also, wenn der Unglaube sagt: Gott existirt nicht, so muß die Vernunft eine Vorstellung haben von Existenz und eine Idee von Gott. Nun, die Idee von Gott hat der Mensch sich nicht selbst geschaffen; er hat sie weder aus sich, noch von der Außenwelt — er hat sie also von Gott; denn die Gottesidee ist keine zufällige, vereinzelte Vorstellung, sie ist eine allgemeine, primitive, nothwendige Idee. Also muß Gott existiren, wenn der Mensch eine Idee von Gott hat. Der Ungläubige, der da sagt, Gott existirt nicht, hat aber gemeinsam mit dem Menschengeschlechte die Idee von Gott, und er muß sich Mühe geben, ihre Wirklichkeit zu läugnen; verlorene, vergebliche Mühe, weil er in Widerspruch tritt mit dem Drang, dem Bedürfniß, dem Gesetze seiner eigenen Natur, in Widerspruch tritt mit der Stimme des ganzen Geschlechts. Darum nennt Augustinus den Gottesläugner „eine seltene Art unter den Menschen" [1]. Also existirt Gott, von dem er diese Idee Gottes hat [2]. Also beweist er ge-

---

[1] Rarum hominum genus. Augustinus in Ps. 52.

[2] „Um Gott zu läugnen, setzt ihn der Atheist voraus." Maistre, Abendstund. II. S. 108. In quantum falsum corruptio est veri,

rade durch sein Läugnen die Existenz Gottes. Denn das Ja war immer früher als das Nein, die Wahrheit immer schon da, ehe der Irrthum sie geläugnet.

So hat denn in der Idee von Gott, die der Mensch in seiner Brust trägt, der Himmel sich herabgeneigt zur Erde, das Ewige zum Zeitlichen, das Unendliche im Endlichen einen Wiederschein gefunden; wie die Sonne sich spiegelt in der klaren Fluth, die Eine Sonne in den Millionen Thautropfen, die am Grase glänzen, so der Eine Gott in den Millionen Menschengeistern. In der Gottesidee trägt der Mensch etwas Himmlisches und Ewiges, ich möchte sagen, den Himmel selbst und die Ewigkeit in sich.

Die Idee von Gott ist das Leben, die Seele der Seele; ist sie das, dann kann sie nicht todt, nicht unfruchtbar in der Seele liegen. Sie lebt, sie strebt, sie will sich entwickeln, sie strebt aufwärts, wie der Keim aufwärts strebt und im Keime der Trieb liegt, eine Blume zu werden. Die Blume, die hervorsproßt aus dem Gottesgedanken, den die Hand des „himmlischen Gärtners", wie Augustinus sagt, in die Menschenseele gelegt hat, die Bethätigung dieser Idee, das ist die Religion[1]. Die Religion folgt nothwendig sobald der Mensch dieser Gottesidee in seinem Geiste sich bewußt wird, in den ersten Augenblicken der vernünftigen

---

in tantum praecedat necesse est veritas falsum. Tertullian C. Marc. IV. 4. Vgl. übrigens oben S. 117 ff.

[1] Das Wort „religio" ist nach Cicero abzuleiten von relegere („Qui omnia, quae ad cultum Dei pertinerent, diligenter pertractarent et tanquam relegerent." De nat. Deor. II. 28); nach Lactantius Inst. div. IV. 28 von religare, Wiederverbinden, nach Augustinus (Civ. Dei X. 3) von reeligere, nach A. Gellius (Noctes Attic. IV. 9) von relinquere, wobei das ascetische Moment betont wäre. Religio est modus Deum cognoscendi et colendi. Thom. Aqu. II. II. Qu. LXXXI. Art. 1.

Entwicklung. Darum ist das Kind von Haus aus religiös, es bedarf kaum eines weiteren Unterrichts; kaum hat sein Mund den Namen Gottes ausgesprochen, da falten sich von selbst seine Hände zum Gebete. Dieser religiöse Sinn des Kindes zeigt sich überall, wo er nicht vergiftet wird durch eine irreligiöse Umgebung; es ist die Sprache der ächten, unverfälschten Menschennatur, die aus dem Kinde spricht. Denn nur der Thor, wie Augustinus[1] zu diesem Worte der Schrift bemerkt, „spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott. Sie sind verderbt und abscheulich in ihren Wegen, d. h. weil sie diese Welt lieben, darum lieben sie Gott nicht. Es sind die Leidenschaften, welche die Seele verderben und so verblenden, daß der Thor in seinem Herzen sagt: Es ist kein Gott." Ist die geistige Atmosphäre einer Familie irreligiös, dann freilich knickt sie die aufsprossende Blüthe der Religion in der Seele des Kindes, wie ein eisiger Morgenwind die zarten Keime tödtet. Die Religion folgt nothwendig, sobald der Gedanke an Gott im menschlichen Geiste sich entwickelt. Warum? Gott beugt sich herab zum Menschen und ruft ihn; du hörst seinen Ruf in dir jeden Augenblick, laut und immer lauter, je länger du auf diese innere Stimme hörst; am lautesten in den einsamen stillen Stunden deines Lebens, in den schweren, trüben Schicksalen. Immer stehen die Sterne am Himmel, aber du siehst sie erst, wenn es Nacht ist. Wenn das Unglück einen dunkeln Schleier über das Leben breitet, dann sucht und sieht der Mensch die ewigen Sterne.

Und was ruft diese Stimme in dir? Sie ruft, wie sie im Anfange der Schöpfung gerufen: Mein bist du[2], mein Geschöpf, mein Sohn, mein Ebenbild! — Nun, hat der

---

[1] In Ps. 75.

[2] Isai. 43, 1.

Menschengeist keine Antwort, wird er ewig schweigen auf diesen Anruf Gottes? Wenn dein Kind auf deinen Armen liegt, und du siehst ihm in die hellen Augen, und du findest in seinem Angesichte deine eigenen Züge wieder wie in einem Spiegel, da sagst du mit gerührtem Herzen: Du bist mein, mein Kind, mein Ebenbild. Und was antwortet dir dein Kind, was sind seine ersten Worte, die es stammelt? Ich bin dein, dein Kind. Du bist mein Vater, antwortet es, du bist meine Mutter, und seine Hände strecken sich nach dir aus. Bis dahin hattest du deinem Kinde immer nur von dem Deinigen gegeben — Leben und Alles, was es hat. Es war ein einseitiges Verhältniß; mit der Antwort des Kindes ist ein Wechselverhältniß eingetreten, das Kind gibt dir nun auch von dem Seinigen. Es gibt dir sein Wort, und nennt dich Vater, Mutter, es gibt dir seinen Geist und erkennt dich als Vater und Mutter, es gibt dir sein Herz und liebt dich als Vater und Mutter.

Und wenn der Mensch zum Bewußtsein erwacht, der Mensch, der da liegt und ruht in den weiten Armen der Schöpfung Gottes, am Herzen des ewigen Vaters, und wenn er seine Stimme hört: du bist mein Kind, mein Bild — da antwortet auch der Mensch. Er ruft mit freudiger Seele: Und ich, o Gott, bin dein, dein Kind! du bist mein Vater, mein Herr und mein Gott! Und jetzt ist ein Wechselverhältniß hergestellt zwischen Gott und dem Menschen; Gott hat dir, o Mensch, von dem Seinigen gegeben, Leben und Alles, was du hast und bist; nun gibst du ihm von dem Deinigen. Was hast du aber, das du ihm geben kannst? Deine Habe kann man dir rauben, deinen Leib kann man in Fesseln schlagen und tödten, aber drei Dinge hast du, die sind dein, dein alleiniges, eigenstes Eigenthum: dein Geist, dein Herz, dein Wort, in dem Geist und Herz sich offenbaren. Diese drei gibst du ihm. Du gibst ihm

deinen Geist, du erkennst ihn, glaubst an ihn, du gibst ihm dein Herz und liebst ihn; du gibst ihm dein Wort und betest zu ihm. Glaube, Liebe, Gebet, was ist das? Glaube, Liebe, Gebet, das ist Dogma, Moral, Sacrament; das ist das Wesen, der Inbegriff der Religion.

Die in dem Begriffe der Creatur liegende Beziehung zu Gott, als des von ihm Ausgegangenen und zu ihm Bestimmten, begründet die Religion an sich, als Grundgesetz und bleibende Bedingung aller endlichen Wesen; die Erkenntniß und das Bekenntniß eben dieser Grundbestimmung durch den freien Geist ist die Religion im eigentlichen Sinne[1].

Es ist also bewiesen, die Religion folgt nothwendig aus der Idee von Gott, und die Idee von Gott liegt nothwendig und unverwüstlich in dem Menschengeist. Darum ist auch die Religion nothwendig, sie ist die unmittelbarste Offenbarung der menschlichen Natur. Hätte darum auch Gott dem Menschen sich nicht geoffenbart, und in der Offenbarung und durch sie positiv die Religion begründet; doch wäre Religion die Sprache der Menschheit, doch strebte des Menschen Geist immerdar zu Gott hin, verlangte sein Herz nach ihm unter Mitwirkung Gottes, des Urhebers der Natur. So wenig die Offenbarung und Ueberlieferung das ausschließliche und einzige Medium der Gotteserkenntniß für den Menschen sind, ebenso wenig ruht die Religion einzig auf ihnen. Die positive Religion setzt vielmehr die natürliche voraus, wenigstens als Vermögen im Menschengeist und Anknüpfungspunkt für

---

[1] Religio materialiter, religio formaliter sumta; die gewohnte Unterscheidung in objective und subjective Religion (Klee, Dogmatik, S. 13) ist ungenau und zweideutig.

die göttlichen Thaten in der Offenbarung und Geschichte. Beide sind nicht Gegensätze, so wenig als Natur und Gnade, das Buch der Schöpfung und das Buch der heiligen Schrift, das Gesetz vom Sinai und das Gesetz in der Brust des Menschen[1], wohl aber verschieden als höhere und niedere Stufen der Gottesverehrung.

Die Alten erzählen uns von jener geheimnißvollen Memnonsäule in der Wüste Aegyptens. Still und schweigend stand sie da mitten in der weiten, lautlosen Oede; jetzt steigt die Morgensonne herauf am fernen Saum der Wüste, ihr erster Strahl fällt auf das Bild und wunderbare Klänge dringen aus seinem Innern. Das ist das Menschenherz. Die Schöpfung ist ihm eine todtenstille Wüste, da bricht ein Strahl hervor aus dem Lichtmeere Gottes, die Morgensonne der Ewigkeit fällt auf sein inneres Auge, da werden göttliche Klänge laut in seiner Seele; eine heilige Psalmodie dringt aus der geschaffenen Brust: Vater unser, der du bist im Himmel! Der Mensch betet.

Was ist also das Gebet? Beten ist ein Lichtschöpfen des Geistes, wie die Blume das Licht der Sonne trinkt; beten ist ein höhere Lebensluft Athmen der Seele; beten ist die Feierstunde des Herzens, das Festmahl des Menschen; beten, das ist die Poesie der Ewigkeit. Schön sagt Hegel[2]: „Alle Völker haben die Religion immer als die Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen. Was uns Zweifel

---

[1] Dieß zur Berichtigung so mancher falschen Ansichten. So sagt selbst Klee (Encyclop. §. 11. vgl. Dogm. I. S. 15): „Die Religion ist nothwendig positiv; von natürlicher kann nach der Wahrheit die Rede nicht sein." Ebenso Sengler, Zimmer, Tholuck u. AA. bei Schmitt, die Construction des theologischen Beweises. Bamberg, 1836. S. 24 ff. Drey, Apologet. 2. Aufl. I. S. 131 ff. Dagegen besonders Suarez de Gratia, Prolegom. IV.

[2] WW. XI. S. 5.

und Angst erweckt, allen Kummer, alle Sorge, alle beschränkten Interessen der Endlichkeit lassen wir zurück auf der Sandbank der Zeitlichkeit, und wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem Anblick des Irdischen entfernt, mit Ruhe alle Beschränkungen der Landschaft und der Welt übersehen, so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen Schein betrachtet, der in dieser reinen Region nur im Strahl der geistigen Sonne seine Schattirungen, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemildert, abspiegelt. In dieser Region des Geistes strömen die Fluthen der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, und die Dunkel dieses Lebens werden hier zum bloßen Umriß für den Lichtglanz des Ewigen verklärt." Der Leib fühlt, das Herz empfindet, der Wille verlangt, der Geist denkt — aber höher als die Gefühle des Leibes, als die Empfindungen des Herzens, als das Verlangen des Willens, als der Gedanke des Geistes ist das Gebet. Denn das Gebet umfaßt den ganzen Menschen, im Gebete sammeln sich alle Kräfte der Seele, brechen auf und strömen alle Quellen des inneren Menschen. Darum gibt es kein allgemeineres, höheres und wirksameres Bildungsmittel als die Religion. Sie allein gibt die Möglichkeit einer harmonischen Bildung, weil sie Geist, Herz und Wille auf gleiche Weise entwickelt. Das Gebet ist des ganzen Menschen That, ist des Menschen höchste That, sein eigentliches, intensivstes Leben, ein heiliges Feuer, das sein ganzes Leben läutert, ein helles Licht, das all' sein Thun verklärt, der Grund und der Mittelpunkt seines ganzen Seins. Wer nicht betet, lebt nicht, er vegetirt nur; wer schlecht betet, lebt schlecht. Und wäre die Seele ausgestattet mit den reichsten Gaben, eine Seele, die nicht betet, ist wie ein Menschenantlitz, dem das Auge genommen ist. Der Stein bewegt sich nicht, er steht tiefer als

die Pflanze; die Pflanze empfindet nicht, sie steht tiefer als das Thier; das Thier denkt nicht, es steht tiefer als der Mensch; und der Mensch, der nicht betet, steht tiefer als der Betende; der Geist des Gelehrten, der nicht betet, steht unendlich tiefer als der Geist des armen Weibes, das betet. Denn das Gebet ist die höchste Stufe, die der creatürliche Geist überhaupt erreichen kann in seinem Aufschwunge nach Oben, das Gebet zieht ihn am nächsten zu Gott hin, stellt ihn in die Strömung des Ewigen[1]. Ja, man kann sagen, der Mensch fühlt nur und denkt nur und ist überhaupt nur da, um zu beten.

Denn wozu ist der Mensch da? Der Mensch lebt nur in der Zeit, geht aber dahin im Strome der Zeit, um sich auszugießen in das Meer der Ewigkeit. Nun, sich versenken in das Ewige, was ist das anderes, als beten? Wenn die Erkenntniß den Geist entzückt, wenn die Liebe das Herz mit sich fortreißt, wenn die Erkenntniß des Höchsten den Geist am höchsten entzückt, wenn die Liebe des Unendlichen das Herz unendlich, unaussprechlich bewegt, dann streckst du die Arme aus, um dieses Unaussprechliche zu umfassen — du betest. Der Mensch betet aus dem Drange seiner Natur; hätte auch Gott das Gebet nicht gefordert, er betete doch. Und wenn die Sophistik der Gottlosigkeit mir sagt: Was betest du? Es ist umsonst, es ist ja eine unendliche Kluft zwischen dir und Gott, ein Abgrund, den dein Gebet nicht übersteigt, das Herz betet doch. Und wenn man mir

---

[1] „Ceux-là seuls veillent, o mon Dieu! qui pensent à vous, et qui vous aiment. Tous les autres sont endormis; ils font des rêves, et s'attachent à des fantômes. Vous seuls êtes la réalité.“ Joubert, Pens. et Maxim. I. p. 107. „Ceux, qui n'ont pas été dévots, n'ont jamais eu l'âme assez tendre.“ Joubert, l. c. p. 105.

sagt: Was betest du? Gott ist viel zu groß, als daß er auf dich blickt, du Wurm im Staube der Erde, du verschwindendes Atom im großen, unermeßlichen Universum — das Herz betet doch.

Ich glaube, ja ich weiß, Gott blickt auf mich, Gott hört mich doch, ja gerade deßwegen hört mich Gott, weil ich so klein, so gering vor ihm bin. Warum denn?

Sieh, wenn ein kleines krankes Kind dich um ein Stück Brod bittet, verweigerst du ihm dieses? Nein, du gibst ihm noch mehr als dieß. Wenn ein Vogel in der strengen Winterkälte vor dein Fenster fliegt, wenn er dich bitten könnte, gib mir nur einen Brosamen, würdest du diesem armen Vogel den Brosamen verweigern? Wenn der Wurm, der im Staube sich unter deinen Füßen windet, dir sagen könnte: O zertritt mich nicht, du bist so groß, so stark, o Mensch, und ich bin nur ein armer niedriger Wurm — wie groß wäre da nicht dein Mitleid mit diesem geringsten der Geschöpfe! Das ist der Mensch vor Gott, du bist ein schwaches Kind, ein scheinbar vergessener Wurm, unendlich klein vor Gott und darum, weil du so unendlich klein bist, betest du zu dem unendlich Großen, und darum hat Gott, weil er unendlich groß ist, mit dir ein unendlich großes Mitleid. Denn das Mitleid wächst im geraden Verhältnisse mit der Hülfsbedürftigkeit.

Das Gebet nahm daher in der besten Zeit der classischen Völker sowohl im öffentlichen wie im Privatleben immer eine sehr hohe Stelle ein. Nicht nur mit den religiösen Verrichtungen, mit allen wichtigen Handlungen des Lebens, mit der täglichen Lebensgewohnheit war das Gebet verbunden. Daher die zahlreichen Ausdrücke für Gebet bei Griechen und Römern [1]. Bei den Griechen wurden alle öffentlichen

---

[1] **Preces, precatio, comprecatio, carmen, salutatio, adoratio,**

Versammlungen, alle Kriegsunternehmungen, jeder Kampf und alle Wettspiele, selbst das Theater mit Gebet eröffnet. Xenophanes[1] sagt: „Zuerst bei jedem Mahle zieme es wohlgesinnten Männern, Gott zu preisen, und mit heilbringender Rede und reinem Herzen den Weihesegen darzubringen und zu beten, daß er uns die Kraft gebe, das Rechte zu thun, denn das sei unsere erste Pflicht." In ähnlicher Weise finden wir die Gebetsübung in das öffentliche und Privatleben der Römer verflochten. Von Scipio dem Afrikaner wird erzählt, daß er niemals ein Geschäft unternommen, ehe er in der Kapelle des **Stator Urbis et Imperii**[2] einige Zeit im Gebet zugebracht habe. Mit der Abnahme des Gebets geht parallel der staatliche und sittliche Verfall beider Völker. „Das Schönste und Beste," sagt daher Platon[3], „was ein tugendhafter Mann thun könne, und was die Glückseligkeit seines Lebens am meisten fördere, sei das, daß er durch Gebet und Gelübde fortwährend in Gemeinschaft mit den Göttern trete; ja, Alle, die mit Ueberlegung handeln, sollen beim Beginne jeglichen Unternehmens, des geringen wie des großen, zuerst Gott anrufen[4]."

Fassen wir also unsere bisherige Betrachtung zusammen. Der erste Laut des geschaffenen Geistes ist das Gebet, ist die Religion, die im Gebet ihren Ausdruck findet — die ursprüngliche That des Menschen, die ein Wechselverhältniß begründet zwischen Gott und der Menschenseele. Immerfort steigt Gott zu ihr nieder, geht Leben aus vom Schöpfer

invocatio, supplicatio; ἀρά, εὐχή, λιτή, εὐχαριστία, προσῳδός, προστροπή κ. τ. λ. Vgl. Lasaulx, Studien des classischen Alterthums, S. 139.

[1] Fragm. 21, 13. bei **Athenaeus XI. 7.**

[2] **Valerius Maxim. I. 2, 2.**

[3] De Legg. IV. p. 356.

[4] Timaeus p. 22.

über das Geschöpf; immerfort steigt das Geschöpf zu ihm empor, um Leben zu trinken aus der ewigen Lebensquelle. Die Religion ist die Brücke, die hinüberführt in die Ewigkeit, auf der Gott und der Mensch sich begegnen. Der Mensch geht hinüber, Gott kommt herüber; die Creatur fleht, Gott gewährt, das Irdische steigt auf zur Höhe, das Himmlische kommt nieder auf die Erde. Darum ist die Religion die beständige Begleiterin des Menschen durch sein Leben, der tiefe Grund, auf dem sein Inneres sich erhebt. Die tiefsten Gedanken, die mächtigsten Gefühle, das sind die religiösen Gedanken und Gefühle.

Nun, was vom Menschen gilt, das gilt von der Menschheit, denn die Menschheit ist nur der Mensch im Großen. Darum sind die ältesten Gedanken der Menschheit die religiösen Gedanken; die Menschheit ist wesentlich religiös, die Religion ist ein Gesetz der Menschheit und die bewegende Macht der Menschheit. Das beweist uns die Geschichte. Wo Menschen wohnen, da wohnt auch die Religion, wo ein Menschenwesen athmet, da athmet auch eine Seele, und das Athmen der Seele ist Gebet. Der Altarstein, auf dem der Mensch der Gottheit opfert, war noch immer zugleich der Grundstein, auf dem die Völker und Reiche sich erbauten. Darum sagt schon Plutarch[1]: „Du kannst Staaten sehen ohne Mauern, ohne Gesetze, ohne Münzen, ohne Schrift; aber ein Volk ohne Gott, ohne Gebet, ohne religiöse Uebungen und Opfer hat noch Keiner gesehen.“ „Es ist kein Volk so verwildert, das nicht das Bedürfniß des Glaubens an eine Gottheit hätte“, bekennt Cicero[2]. Darum ist die älteste Völkergeschichte zu-

---

[1] Adv. Colot. c. 31.

[2] De Legg. I. 24: Nulla gens tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem Deum habere debeat,

gleich Religionsgeschichte[1]. Cultus und Cultur, wie schon ihr Name auf gleiche Wurzel hinweist, haben ihren gemeinschaftlichen Ursprung im Heiligthum des religiösen Glaubens. Jene Völkerstämme, welche sich losgerissen haben von den Traditionen des religiösen Glaubens und Cultus, sind eben dadurch herausgefallen aus der durch den Cultus bedingten Cultur. Es sind Wilde, und je tiefer die religiöse Erkenntniß unter den Wilden steht, desto tiefer steht auch ihre Cultur und Gesittung. Der Indianer, der reinere Vorstellungen hat von Gott als der Fetisch anbetende Neger, steht auch in seinem ganzen übrigen Leben höher als dieser. „Den künftigen Bemühungen der Erdgeschichte," sagt Schelling[2], „ist es vorbehalten zu zeigen, wie auch jene in einem Zustand der Wildheit lebenden Völker nur von dem Zusammenhange mit der übrigen Welt losgerissen und zum Theil zersprengte Völkerschaften sind, die der Verbindung und der schon erworbenen Mittel der Cultur beraubt, in den gegenwärtigen Zustand zurücksanken. Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechtes, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für Eins, so daß dieß Alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder sein wird." „Weit entfernt," sagt Friedrich von Schlegel[3], „mit Rousseau und seinen Anhängern in dem Naturzustande auch der besten

---

tamen habendum sciat. Die Meinung der Alten hierüber ausführlich bei Fabricius Bibliograph. antiqu. p. 304.

[1] Vgl. Etudes sur l'histoire de l'humanité par M. Laurent, préf.

[2] Vorlesungen über die Methode des academ. Studium. S. 167.

[3] Philosophie der Geschichte. Wien 1829. I. B. S. 46 ff. Vgl. oben S. 112 ff.

und edelsten Wilden den wahren Anfang der Menschheit und die eigentliche Grundlage des gesellschaftlichen Vertrags zu suchen, können wir darin nur einen Zustand der Verwilderung und der Ausartung sehen und erkennen."

So finden wir denn auch den Polytheismus und Bilderdienst nachweislich erst in der späteren Zeit. Plutarch [1] sagt ausdrücklich, wie Pythagoras angenommen habe, das Urwesen sei weder den Sinnen noch den Leiden unterworfen, sondern unsichtbar, unerschaffen, geistig, so habe auch Numa den Römern verboten, sich von Gott ein menschen- oder thierähnliches Bild zu machen. Und wirklich hätten sie in der früheren Zeit weder ein gemaltes, noch geschnitztes Bild gehabt, sondern während der ersten einhundert und siebenzig Jahre zwar Tempel gebaut und heilige Kapellen, ein Gottesbild aber hätten sie sich nicht gemacht, weil Gott bloß im Gedanken zu erfassen sei. Dieselbe Nachricht gibt Augustinus [2] aus Varro, welcher zugleich bemerkt, daß Jene, welche dem Volke zuerst Götterbilder gegeben, ihm zugleich den Irrthum statt der Gottesfurcht gegeben hätten. Nach Lucian [3] waren auch die ägyptischen Tempel ohne Götterbilder, und die Gottesverehrung auf dem Karmel bestand noch zu des Tacitus [4] Zeit ohne Tempel und Bild; ebenso war es mit der Verehrung des Melkarth zu Gades [5], und von den Persern [6] wird einstimmig bezeugt, daß sie ohne Tempel und Bild einfach auf hohen Berggipfeln geopfert haben. Aehnliches bezeugt Tacitus [7]

---

[1] Plutarch. v. Num. 8. p. 65. Cf. Zonaras VII. 2.

[2] Augustin. Civ. Dei IV. 21. Cf. Arnob. VI. 24.

[3] De Syr. Dea 3. [4] Histor. II. 78.

[5] Silius Italic. III. 30. 31.

[6] Herodot. I. 31. Strab. XV. 3. Xenoph. Cyropaed. VIII. 7.

[7] German. 9. Vgl. Lasaulx, Studien des classischen Alterthums. S. 110.

von den Germanen, welche es unangemessen fänden der Größe der Himmlischen, sie in Tempelmauern einzuschließen, oder unter menschlicher Gestalt nachzubilden. Auch die Pelasger opferten und beteten nach Herodot[1] zu Göttern ohne Namen und Beinamen, als Ordner des Weltalls und Vertheiler aller guten Gaben. „Es ist das Resultat meiner Untersuchungen," sagt Creuzer[2], „daß das ältere System, welches die gesammte Fabellehre der Heiden für eine Verunstaltung der an das Volk Gottes geschehenen Offenbarung hielt, in seinen Gründen viel richtiger ist, als die Meinung derer, die z. B. beim Homer die Urreligion der Griechen suchen." Aug. W. Schlegel[3] sagt: „Je mehr ich in der alten Weltgeschichte forsche, um so mehr überzeuge ich mich, daß die gesitteten Völker von einer reineren Verehrung des höchsten Wesens ausgegangen sind, daß die magische Gewalt der Natur erst später die Vielgötterei hervorrief und endlich in dem Volksglauben die geistigen Religionsbegriffe ganz verdunkelte." „Die monotheistische Form des Glaubens," sagt Grimm[4], „scheint die ursprüngliche, aus deren Schooß sich die Vielgötterei entwand." Ebenso gesteht Otfried Müller[5] die Priorität des Monotheismus zu.

---

[1] Histor. II. 52. Eusebius (Praepar. evangel. XIII. 13) citirt eine Stelle aus Sophokles, wo dieser die Einheit Gottes, der über Himmel und Erde herrscht, als die alte und wahre Lehre verkündet. Man vergleiche die biblischen Berichte Genes. 12, 7; 13, 4. 18; 21, 33. Dan. 4, 31. Jon. 3. Esther 16, 16. 20. 21. Vgl. Movers, die Phönicier, B. I. S. 168.

[2] Vorrede zum IV. B. Symb. 1. Ausg.

[3] Vorrede zur Uebersetzung von Prichard, ägypt. Mythol. S. XVI.

[4] Deutsche Mythol. 3. Aufl. Vorw. S. LXVI.

[5] Orchomenos S. 457. Bezüglich der Perser behauptet dieses auch von Bohlen (Altes Indien, I. Th. S. 145). Bezüglich Aegyptens vgl. Maury, des travaux modernes sur l'Egypte (Rev. des deux

Der Leib hungert, darum muß es eine Speise geben, die ihn sättigt; denn der Leib lebt von der Speise. Die ganze Menschheit hungert, sie hat einen Hunger nach Gott; darum muß es eine Speise geben, welche die Menschheit sättigt. Das ist die göttliche Wahrheit; denn der Mensch lebt nicht vom Brode allein, er lebt vom Worte, das aus Gott kommt [1]. Das ist die Religion, die Vereinigung des Menschen mit Gott. Sie nährt den Geist mit göttlichen Ideen, sie tränkt die Seele mit heiligen Gefühlen, wie der Thau die Blumen tränkt, und wie die bethaute Blume ihr innerstes Wesen aushaucht im Wohlgeruche, so haucht der Mensch das innerste Leben seiner Seele aus im Gebete. Und das ist das Opfer, das da aufsteigt von der Erde zum Himmel, wie Blüthenduft und Weihrauchwolken aus Millionen und Millionen Seelen.

Einst wandelte eine ernste, erhabene Gestalt am Gestade des Meeres, es war Abend, eben tauchte die Sonne hinab

---

mond. 1855). In dem Schuking der Chinesen, den Hymnen der Rig=Veda, dem Shruta, das zu den ältesten Urkunden der Brahmalehre gezählt wird, erscheint der Monotheismus noch unverkennbar. Vgl. A History of ancient Sanscrit Literature by Max Müller. London 1859. p. 559. 568. „Am Anfang," heißt es im Rig=Veda (Buch X. Kap. 11, vgl. Diestel, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1860. S. 694), „war weder Nichts noch Etwas, nicht der leuchtende Himmel noch das Gewölbe des Firmaments. Was bedeckte, was barg, was umschloß das All, was die fadenlose Tiefe?... Der einzig Eine hauchte hauchlos in sich selbst; ein Anderes ist damals nicht gewesen... Verlangen bildete sich zuerst in seinem Geiste, und dieses wurde der ursprüngliche schöpferische Same... Wer weiß das Geheimniß? wer verkündigt es hier, woher der Schöpfung Fülle entsprang? Die Götter selbst sind erst später geworden. Wer weiß, woher dieß große All entsprang? Er nur, von dem dieß Schöpfungs=All gekommen."

[1] Matth. 4, 4.

am fernen Horizont. Augustinus[1], dieser war es, blickte sehnsüchtig hinaus; in feierlicher Größe lag das Meer vor ihm, majestätisch rauschten seine Wogen: O Meer! rief er, o Natur, bist du mein Gott, kannst du meiner Seele Frieden geben? Das ist die Religion des Naturlebens, die Vergötterung der Materie, der Cultus der Naturkräfte in der alten Form des Polytheismus und der neuen einer fälschlich sogenannten Wissenschaft, der Materialismus in feinerer oder roherer Form, der nichts Höheres kennt, als den Genuß der Natur, den Genuß der Sinnenlust, den man uns in so manchen naturwissenschaftlichen und belletristischen Schriften predigt. Genuß und dessen nothwendige Bedingung, Geld, ist ihr Gott, Geld gewinnen und genießen ihr Gott. Aber es rauschten die Wogen, als riefen sie ihm zu: Quaere super nos, quaere super nos! Non sumus deus tuus! Wir sind nicht dein Gott, Gold und Genuß und die ganze Na-

[1] Augustin. Confess. X. 6: Hoc est, quod amo, cum Deum meum amo. Sed quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit: Non sum. Et quaecunque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos, et reptilia animarum vivarum, et responderunt: Non sumus Deus tuus; quaere super nos. Interrogavi auras flabiles, et inquit universus aer cum incolis suis: Fallitur Anaximenes, non sum Deus. Interrogavi coelum, solem, lunam, stellas; neque nos sumus Deus, quem quaeris, inquiunt. Et dixi omnibus iis, quae circumstant fores carnis meae: Dixistis mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: Ipse fecit nos (Ps. 99, 3) ... Veritas dicit mihi: Non est Deus tuus coelum et terra neque omne corpus. Hoc dicit eorum natura videnti. Moles est; moles minor est in parte quam in toto. Jam tu melior es; tibi dico, anima: quoniam tu vegetas molem corporis tui, praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori. Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est.

tur, wir sind nur seine Geschöpfe, wir können deinem Herzen den Frieden nicht geben, suche höher deinen Gott, suche höher! Allmählich sinkt die Sonne herab und tausend helle Gestirne glänzen am dunkeln, wolkenlosen Himmel. Augustinus hob seine Augen empor zu der leuchtenden Schönheit und rief: „Ihr Sterne, seid ihr mein Gott, könnt ihr dem Herzen Frieden geben?" Das ist die Religion der Aesthetik, der Cultus des Schönen in Poesie und Kunst, die Vergötterung der Form, die allein, wie Manche uns verkünden, die Schmerzen des Lebens heilen soll [1]. Aber da war ihm, als ginge eine wundervolle Harmonie durch die Sternenheere, und eine Stimme, die ihm antwortet: „Wir sind nicht dein Gott, wir sind nur seine Geschöpfe, alle geschaffenen Schönheiten werden nicht deinem Herzen den Frieden geben, quaere super nos, suche höher deinen Gott!" Er suchte höher, sein Blick drang hinauf bis zu jenen Geistern, die vor Gott stehen; er rief: „Ihr großen Geister, seid ihr mein Gott? Könnt ihr meinem Herzen Frieden geben?" Das ist der Cultus des Genius, den eine bekannte Philosophenschule als die Religion der Zukunft bezeichnet hat [2]. Aber auch von dorther rief ihre Stimme:

[1] So sagt einmal L. Börne: „Jahrhunderte ziehen hinab, die Jahreszeiten rollen vorüber, die Stufen des Alters steigen auf und steigen nieder. Nichts ist dauernd als der Wechsel, nichts beständig als der Tod. Jeder Schlag des Herzens schlägt uns eine Wunde, und unser Leben wäre ein ewiges Verbluten, wenn nicht die Dichtkunst (!!) wäre." Vergl. die Worte des heiligen Augustinus, S. 386, Anmerkung 2.

[2] So sagt Strauß (Streitschr. III. S. 72): Wie die früheren Dichter zu Shakspeare, so bilden Moses und die Propheten eine aufsteigende Reihe religiöser Genie's bis Christus. — Mit Recht sagt dagegen C. Rosenkranz (Aus einem Tagebuch, S. 263): Der ekle Götzendienst, den unsere Zeit im sogenannten Cultus des Genius treibt, ist nur die ihnen selbst unbewußte, ironische Kehrseite

„Wir sind nicht dein Gott, wir sind nur sein Geschöpf, alle geistige Größe, sie ist nur sein Werk, wir können nicht deinem Herzen den Frieden geben, quaere super nos, suche höher deinen Gott, suche höher!" Da steigt seine Seele noch höher, über alle Natur und alle Geister, über alles Erschaffene hin, bis hin zu Gottes Thron. Und jetzt fragt er nicht mehr: bist du mein Gott — er betet an und es wird stille in seinem Herzen, wie die Stille nach einem großen Sturme. Er spricht: „Mein Herz war unruhig, bis es ruhte in dir. Du allein hast meinem Herzen Frieden gegeben, darum bist du mein Gott und in dir meine ewige Ruhe [1]."

---

ihres Atheismus, die sich doch aufdringende Nothwendigkeit, das Göttliche als eine Persönlichkeit zu besitzen.

[1] Quoquo versum se verterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se. Quae tamen nulla essent, nisi essent abs te, quae oriuntur et occidunt, et oriundo quasi esse incipiunt et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt; etenim omnia senescunt et omnia intereunt Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint — Laudet te ex illis anima mea, sed non in eis infigatur glutine amoris. Eunt enim, quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desideriis pestilentiosis; quoniam ipsa esse vult, et requiescere amat in eis, quae amat. In illis autem non est ubi; quia non stant, fugiunt. Ecce illa discedunt, ut alia succedant. — Numquid ego aliquo discedo, ait Verbum Dei. Augustin. Conf. IV. C. 10. 11.

Neunter Vortrag.

Grund und Wesen der Religion.

Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Religion. — Gott der Schöpfer, darum Herr aller Creatur; diese ist sein Eigenthum, die Aufgabe ihres Lebens Gottesdienst. — Gott der Erhalter der Creatur, darum die Religion allzeit des Menschen Bestimmung. — Gott das Ziel aller Creatur, darum ist ihre Bestimmung zur Seligkeit zugleich ihre Bestimmung zur Religion. — Religiöse Naturbetrachtung — Naturvergötterung, Grund des Heidenthums. — Die Aussprache der Religion, das Gebet. — Die Anbetung währt ewig; in ihr die Größe des Menschen. — Das Bitt-, Dank- und Versöhnungsgebet. — Religion und Communion. — Der äußere Cultus und sein Mittelpunkt, das Opfer. — Das Gebet Quelle des sittlichen Lebens. — Religion und Sittlichkeit, ihre unlösbare Verbindung. — Die Religion in der bürgerlichen Gesellschaft. — Allseitige Vollendung des Menschen durch die Religion.

Es gibt ein Wort, das Alles in sich vereint, was Geist und Herz des Menschen begehrt, das seine Erkenntniß befriedigt und wunderbar erhöht, was sein Herz labt, in dem seine Liebe sich nährt, was Wahrheit bietet und Licht, Leben und Beseligung. Es gibt ein Wort, ein einziges, großes, heiliges Wort, um das Alles auszudrücken, was am tiefsten und mächtigsten den Menschen erfaßt, vom Kinde in seiner Einfalt bis hin zum gereiften Denker, der auf den Höhen der Wissenschaft wandelt. Das ist die Religion. Untersuchen wir nun heute, nach unserer vorausgegangenen ein-

leitenden Betrachtung den Grund und das Wesen der Religion.

Welches ist der Grund der Religion, worauf ruht ihre Nothwendigkeit und Bedeutung? Sie ist begründet in den tiefsten Tiefen des menschlichen Geistes, sie ist zugleich gegeben mit den ersten Wahrheiten, die unser Geist erkennt, die unmittelbaren Thatsachen unseres Bewußtseins und die Gesetze unseres Denkens weisen uns mit Nothwendigkeit zur Religion hin. Denn Alles ist aus Gott [1]. Dieser oberste Satz aller wahren Philosophie, der erste Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses, das erste Wort der heiligen Schrift ist der oberste Satz, der tiefste Grund und der beseelende Gedanke aller Religion.

Betrachten wir dieß näher. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" [2]. Er ist der Schöpfer, darum Er der Herr, Ein Gott und Ein Herr, der in unermeßlicher Größe, in unnahbarer Majestät, immer Licht, Liebe und Leben ausgießend, über seiner Schöpfung waltet, dessen heiliger, ewiger Wille gebietet vom Aufgange bis zum Niedergange, durch alle Jahrtausende ihrer Dauer. Der Erdkreis ist sein, und Alles, was auf ihm ist [3], denn er hat ihn erschaffen; alle Creatur das Eigenthum dessen, der sie schuf, wie das Bild Eigenthum des Meisters, durch den es geworden. Und darum ist auch die bewußte Creatur — der Mensch — sein Eigenthum, von ihm in freier Liebe geschaffen; sie ist sein, ganz sein, sein allein, nothwendig und ewig sein. Gott würde aufhören, Gott zu sein, könnte er auch nur einen Augenblick sich seines höchsten Eigenthumsrechtes über

---

[1] Röm. 11, 36.
[2] Genes. 1, 1.
[3] Ps. 23, 1.

die Creatur begeben, darum ist der Mensch ihm dienstbar, wie die gesammte Schöpfung. Die Schöpfung hat dem Schöpfer ein ewiges, unveräußerliches Eigenthumsrecht gegeben über alle Creatur, die sein Wille in's Dasein gerufen, die Alles von ihm zu Lehen trägt, ihr Dasein und Leben, alle Anlagen ihres Geistes, alle Kraft ihres Leibes, alle Liebe ihres Herzens, alle That ihres Willens, sie gehört ihm, nur ihm, der seinen Odem ihr eingehaucht. „Bei deinem Namen habe ich dich gerufen, mein bist du" [1] — so hat es der Schöpfer hinausgerufen am ersten Tage der Schöpfung, so hallt es hin durch alle Räume seiner Welt, so tönt es fort von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und nur einen Augenblick kann der Mensch dieses Grundgesetz seines Daseins läugnen und verkennen, kann von Gott sich losreißen, dem Mittelpunkte und tiefsten Grunde seines Lebens, um in sich einen falschen Mittelpunkt, Ausgang und Ziel seiner Thätigkeit zu finden. Er kann, wie der Planet, sich lostrennen von der Sonne, um die er kreiste, und einen Augenblick in falschem Glanze leuchten — aber er hat sich geschieden vom Licht, er fällt hinaus in die ewige Nacht, geschieden von der Quelle des Lebens, er fällt hinaus in den ewigen Tod. Denn was die Sonne ist in dieser sichtbaren Welt, sagt Gregor von Nazianz nach Platon [2], das ist Gott für die Welt der Geister. Was er zu seinem Götzen sich erwählt, vor dem er niedergefallen und den er angebetet statt des wahren, lebendigen Gottes, das zerfällt in Staub, es rauscht hinab der Strom der Zeit, Alles geht vorüber mit ihr, geht unter in ihr; aber über den Trümmern der Welt hallt fort der Ruf: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und

---

[1] Jes. 43, 1.
[2] De Republ. VI. p. 508.

das Ende"[1]. Und dann wird Gott doch seine Anerkennung finden, dann wird doch die eiserne Hand seiner Gerechtigkeit den Flüchtigen erfassen, denn er hält ihn eingeschlossen in dem Kreis des Endlichen, umgeben wie mit einem unübersteiglichen Walle — keine Creatur mag ihm entrinnen.

So ist alle Creatur ihrer Natur nach Gottes Diener, Gottes Knecht[2], darum bezeichnet schon der alte Bund das Ideal des Gerechten, den vollendeten Menschen als „Knecht des Herrn"[3], darum ist die ewige, nothwendige, unerläßliche Aufgabe des Menschen der Gottesdienst — Religion.

Alles ist aus Gott, und Alles in Gott. Das allmächtige Wort, welches der Schöpfer sprach am ersten Tage, ist nicht verklungen, es tönt fort bis an's Ende, in sich tragend alle Dinge[4]. Gott ist Schöpfer und Erhalter; denn das Geschöpf, da es das Leben nicht hat in sich, ist fortwährend hingewiesen an ihn, das Princip seines und alles Lebens, Gottes Leben ist die Quelle, aus der Alles Leben schöpft, was da ist, in jedem Momente seines Daseins. Was da lebt und webt, es lebt in ihm und durch ihn, wir sind getragen von der gegenwärtigen Gottheit, die nahe ist unserm Innersten, näher als wir uns selbst — in ihm leben, weben und sind wir[5]. Er ist der Mittelpunkt alles

---

[1] Offenb. 1, 8.

[2] Alle Creatur, sagt der heilige Cyrillus von Alexandrien, ist als solche Gottes Knecht (De Trin. dial. IV). In der Religion, sagt der heilige Thomas von Aquin (S. Th. I. II. Qu. LX. Art. 3) geben wir nur Gott, was ihm gehört. „Religio est, per quam redditur debitum Deo."

[3] Jes. 53. [4] Hebr. 1, 3.

[5] Apostelgesch. 17, 28. Das Sein ist das Innerlichste in jedem Wesen; dieses aber hat es von Gott, darum ist Gott im Innersten eines jeden Wesens. Vergl. Summ. Theolog. I. Qu. VIII.

Lebens, Grund und Wurzel alles Seins, in ihm alle Wahrheit, alles Leben, alle Seligkeit, der Alles mit seinem Odem beseelt — er zieht seinen Odem zurück und die Welt zerfällt in Staub [1]. Was der Strom ohne Quelle, die Blüthe ohne Wurzel, der Leib ohne Seele, das ist die Creatur ohne Gott. Darum ist der Mensch allzeit Gottes Eigenthum, jeden Augenblick seines Lebens ihm verpflichtet, seine Zeit und jeder Augenblick seiner Zeit gehört ihm, dem Herrn und Schöpfer der Zeiten, Gottesdienst ist die Aufgabe seines ganzen Lebens. Gott hat ein heiliges Recht auf jeden Gedanken seines Geistes, jeden Pulsschlag seines Herzens, jede Bewegung seiner Hand, wie der Herr auf alle Arbeit seines Dieners, wie der Landmann auf alle Früchte seiner Flur, wie der Gärtner ein Recht hat auf alle Blumen, die sein Garten trägt, von dem ersten Frühlingswehen bis zur letzten Herbstblüthe. Alles gehört Gott von dem ersten Aufblicke des Geistes in der Kindheit bis zum letzten Gedanken in der letzten Stunde des Lebens. Und darum ist die bleibende und centrale Bestimmung des Menschenlebens die Religion [2].

Art. 1. So sehr hängt jedes Wesen von Gott ab in seinem Dasein, daß es auch nicht einen Augenblick bestehen könnte, sondern in das Nichts zurückfiele, wenn es nicht von Gott erhalten würde, getragen durch seinen erhaltenden Willen über dem Abgrunde der Vernichtung. Id. I. Qu. CIV. Art. 1.

[1] Ps. 103, 30. De ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produits, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve. Et nous connaissons aisément qu'il ny a point de force en nous par laquelle nous puissions subsister ou nous conserver un seul moment. Descartes, Principes de philosophie. I. ch. 21. Cf. Leibnitz, Théodicée P. III. n. 385.

[2] Wir sprechen hier von der Religion im Allgemeinen, und

Ist aber die Creatur aus Gott, lebt und bethätigt sie sich nur in Gott, so kann auch ihr Ziel und Ende kein anderes sein, als wieder Gott, Gott allein. Alles zu Gott. Denn der Mensch ist göttlichen Geschlechtes, das Abbild der unendlichen Hoheit Gottes, ein Strahl und Wie-

---

die hier gegebenen Bestimmungen haben sowohl für die natürliche (Vernunft-) wie für die übernatürliche, geoffenbarte (positive) Religion ihre Gültigkeit. Der Unterschied beider liegt darin, daß jene das Verhältniß des Menschen zu Gott bezeichnet, wie es sich als Resultat der Bethätigung seiner angeborenen (natürlichen) Vermögen ergibt, oder wenigstens ergeben kann und soll; die übernatürliche, positive Religion dagegen ertheilt eine über die Kraft der natürlichen Intelligenz hinausliegende Erkenntniß Gottes und ein über der Kraft des menschlichen Willens liegendes energisches Princip, durch welches der Mensch zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles befähigt wird. Das Uebernatürliche (Ueberwesentliche, nicht bloß Uebersinnliche) im Gebiete der Erkenntniß ist das Geheimniß (ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν, Cf. Joan. Damasc. L. IV. 3). Das Uebernatürliche im Gebiete der äußeren Natur ist das Wunder, das Uebernatürliche in der Befähigung (Heiligung) zum Ziele ist die Gnade (χάρις), welche die Creatur zur Aehnlichkeit mit Gott (θεῶσις) und dessen Anschauung erhebt; und hier ist das Ziel und Ende der übernatürlichen Ordnung. Die übernatürliche Ordnung begründet eine zweite höhere Welt, eine neue Ordnung der Dinge; sie ist weder Resultat noch Postulat der natürlichen Ordnung, noch hat der Mensch für sie eine positive Befähigung, (potentia obedientialis tantum, vergl. I. Cor. 2, 7. 9. Thom. Aqu. in III. Distinct. XXIII. Qu. I. Art. 4. Schrader, De triplic. Ordin. p. 30 seqq.), aber sie erhebt und vervollkommnet (complementum naturae) ihn. Darum setzt die übernatürliche, positive Religion die natürliche voraus, diese bereitet den Menschen für jene vor. — Wenn der Rationalismus eine positive Religion annimmt, so läßt er sie nur als eine relativ übernatürliche (supernaturale secundum modum), nicht als absolut (supernaturale quoad substantiam) übernatürliche gelten. Vergl. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. IV. S. 184. Jacobi's WW. B. III. S. 522.

derschein seiner unaussprechlichen Größe und Schönheit, dessen Vervollkommnung und Vollendung in dem Maße wächst, als er dem göttlichen Urbilde sich nähert; denn soweit ist ein Wesen vollendet, als es zu seinem Ursprunge sich hinwendet. Gott konnte nur ein seiner selbst würdiges Ziel der Schöpfung setzen, dem diese auf tausend Wegen und mit Millionen Mitteln und Kräften entgegenstrebt; und dieses seiner allein würdige Ziel kann nur Er selbst sein. Könnte der geschaffene Geist, der ein unendliches, unbegrenztes Wesen erkennt und ein unendliches, unbegrenztes Gut ahnt, nach ihm verlangt und mit Heißhunger es begehrt, der durch jedes endliche Gut nur noch mehr gestachelt wird, nur noch schmerzlicher empfindet, wie wenig ihn dieß zu befriedigen im Stande ist, könnte er anderswo als in Gott seine Vollendung und Beseligung finden, dann müßte Gott aufhören der Unendliche, das Geschöpfliche aufhören, endlich und unvollkommen zu sein [1]. Darum strebt zu ihm hin das Herz aller Creatur, wie der Stein zum Centrum der Erde, von der er genommen ist, wie das Kind an die Brust der Mutter, die es geboren hat; wie der Magnet nach dem Nordpol hinweist, so weist das innerste Verlangen der Creatur immer hin zu Gott. Und es ist eben nur dieser Gedanke, den die griechische Mythe

---

[1] Impossibile est, beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est bonum universale, sicut objectum intellectus est verum universale. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. II. Qu. II. Art. 8.

von der Psyche [1] darstellt; nachdem sie von Gott abgefallen war, irrt sie ruhelos und verzweifelnd umher, überall den Frieden und die Gottheit suchend, über Berg und Thal, auf dem Land und auf dem Meere, im Reiche des Todes und unter den Schatten der Unterwelt, bis diese selbst der unbefriedigten Sehnsucht sich naht und mit ihr auf's Neue sich zum heiligen Bunde vermählt. Gott ist die Sonne, der Mittelpunkt der Geister; wie die Anziehungskraft im Reiche der sichtbaren Schöpfung die Gestirne festhält und mit Uebermacht kettet an ihre Sonne, um die sie kreisen, so wirkt dieser innerste Zug im Menschengeiste; still und leise wie der Sonnenstrahl, der in's Auge dringt, und doch so gewaltig und so stark zieht es den Menschen hin zu Gott, der der Anfang ist und die Mitte und das Ende seines Lebens. Es hat der heilige Thomas von Aquin ein tiefsinniges Wort gesprochen, wenn er sagt, daß ein Strom von ewiger, nothwendiger Liebe durch die ganze Schöpfung fluthet, der ausgegangen ist von Gott und wieder zurückkehrt zu Gott, nachdem er den Kreislauf des Irdischen durchwandert. Den Stein zieht seine Schwere, das Herz zieht seine Liebe, spricht Augustinus [2], hin zu Gott. Den Stein kannst du aufhalten in seinem Zuge zur Erde, aber ziehe nur deine Hände zurück, und er eilt zu ihr hin mit beschleunigter Geschwindigkeit. So kannst du auch das Herz aufhalten in seinem Aufflug zu Gott, du kannst es fesseln mit den Banden der Ungerechtigkeit [3], seine Flügel beschweren mit dem Staub der Materie [4]; aber ist es auch nur einen Augenblick frei,

---

[1] Apulej. Metamorph. IV. 13.

[2] Ep. 157. Pondus meum, amor meus; eo feror, quocunque feror. Civ. Dei XIII. 9.

[3] Röm. 1, 18.

[4] Dieses Bild gebraucht Cyrillus von Alexandrien (Dial. de Trinit. p. 386).

dann erinnert [1] es sich seiner Bestimmung, und mit der Angst eines Verirrten strebt es wieder Gott entgegen. Das Herz kann sich verirren, es kann statt des lebendigen Gottes sein Abbild wählen, das ihm entgegenstrahlt aus dem Spiegel der Schöpfung, wie der Wahnsinnige, der in den See sich stürzt, um die Sonne zu erreichen, die aus der reinen, klaren Fluth ihm entgegenleuchtet. Aber Gott war es doch, den er gesucht [2]. So bekennt der Mensch, getrieben von dem innersten Drange seiner Natur, daß Gott der Anfang, die Mitte und das Ende ist seines Lebens, seines und der ganzen Schöpfung. So bekennt er, wenn auch unfreiwillig, daß Gott Gott ist, daß aus Ihm und zu Ihm das All. So gibt der Mensch Gott die Ehre, und so wird endlich Gott die Ehre werden, ob im Jubel der Seligen oder in der Qual der Verdammten; denn zu seiner Ehre hat er ihn erschaffen, gebildet und gemacht [3]. Aber nicht so allein,

---

[1] Es werden sich erinnern und wenden zu Gott alle Grenzen der Erde. Ps. 21, 28.

[2] Dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scl. Deus est hominis beatitudo. Homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Thom. Summ. Theolog. I. Qu. II. Art. 1.

[3] Isaias 43, 7. In der Verherrlichung Gottes findet die Creatur ihre Seligkeit; und indem er den Geschöpfen seine Vollkommenheiten mittheilt, an, in und durch sie sich offenbart als das höchste Gut, wird er in ihnen verherrlicht. Darum hat die Welt nur Ein Ziel, die Verherrlichung, Darstellung, Erscheinung Gottes in der Offenbarung seiner Güte an den Seligen, und der Offenbarung seiner Gerechtigkeit an den Widerstrebenden. Wie der Mensch in der natürlichen Weltordnung, so hat er auch nach seiner Erhebung zur übernatürlichen Ordnung immer und nothwendig Gott zum letzten Ziele; dort ist es Gott mittelbar (per discursum rationis), hier unmittelbar (intuitive) erkennen.

nicht in blinder, bewußtloser Nothwendigkeit, nicht in der Qual der Gottesferne, sondern in der freien Hingebung an ihn, in der Erkenntniß und dem Bekenntniß seiner Weisheit, Heiligkeit und Macht soll er Gott verherrlichen; in liebender Ehrfurcht und innigem Danke hinein sich versenkend in das göttliche Leben, dessen Schönheit allen Millionen der geschaffenen Wesen leuchtet, soll auch er seinen Antheil empfangen an dessen Größe und Seligkeit. Gott bekennen wird seine Beseligung, und seine Beseligung führt ihn immer auf's Neue zu Gott, dem Meere der Seligkeit hin.

So ist Gott der oberste Ring, von dem die Kette alles Creatürlichen ausgeht, und der letzte, in den sie wieder zurückkehrt und sich schließt. Er wäre nicht mehr das höchste Gut, das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende, könnte die Creatur in einer andern Weise als in Hingabe an ihn und seiner Verherrlichung ihre Vollendung und Seligkeit finden. Ist darum Seligkeit die Bestimmung des Menschen, dann ist zugleich die Religion seine Bestimmung; denn nur in der Religion wird ihm die Seligkeit. Und es ist der Mensch, weil ein vernünftiges Wesen, ebenso ein religiöses Wesen, Irreligion eine Verkrüppelung des menschlichen Geistes, die Verläugnung seiner ursprünglichen, naturnothwendigen Bestimmung.

So ist denn die Erkenntniß und das Bekenntniß Gottes — die Religion — das Grundgesetz aller Geister, ausgehend von Gott, begründet in seinem Wesen, Eins mit seiner heiligen Natur, das da waltet über dem Universum, das auch die bewußtlose Natur offenbart. Denn was ist die bewußtlose Natur anders als ein Tempel, den der Ewige sich gebaut, der überall nur Gedanken des Ewigen offenbart, ein wunderbarer, stiller Lobgesang, den die Sternenheere ihrem Gotte tönen, wie die Schrift es

uns in großartiger Personification darstellt, den der Tag dem Tage, die Nacht der Nacht wie in wechselnden Chören zuruft: „es wird nicht gehört ihr Laut, und doch dringt ihre Stimme hinaus in alle Lande“ [1]. „Sonne und Mond, preiset den Herrn! Sterne des Himmels, preiset den Herrn! Feuer und Hitze, preiset den Herrn! Regen und Thau, preiset den Herrn! Frost und Kälte, preiset den Herrn! Berge und Hügel, preiset den Herrn! Alles, was keimt und grünet auf Erden, preise den Herrn!“ [2] Das ist die hohe, heilige Jubelhymne, die seit Jahren und Jahrtausenden empordringt von der Erde zum Himmel, diese heilige Versammlung aller Wesen, das geheimnißvolle Beten aller Creatur, das wie ein heller klarer Strom ausgeht vom Throne Gottes dahin über die Erde und durch alle Himmelsräume. Die ganze Welt ist nur ein Opferaltar, den die Allmacht Gottes sich gebaut, auf dem das Opfer der Anbetung flammt, die ganze Schöpfung eine ausgegossene Opferschale zum Preise dessen, der sie schuf. „Denn diese wunderbare Harmonie aller Wesen“, sagt der heilige Augustinus [3], „dieses herrliche Ebenmaß in der Ordnung aller Gebilde vom Niedersten bis hinauf zum Höchsten, das Alles lobt Gott. Auch die stumme Erde hat eine Stimme; das ist ihre Schönheit.“ Das ganze Universum ist nur ein einziger unermeßlicher Tempel, wo aus jeder geschaffenen Brust ein stilles Loblied dringt, Millionen Stimmen, aber alle verschmelzen zu einer großen heiligen Harmonie auf der ganzen Stufenleiter der Geschöpfe, vom Seraph, der vor Gottes Angesicht steht, bis zum Wurm im Staube, und alle Creatur, die da ist im Himmel und auf Erden und unter der Erde, sie alle rufen: Dem, der

---

[1] Ps. 18, 1. Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament kündet an das Werk seiner Hände.

[2] Dan. 3. [3] Ennar. in Ps. 114.

auf dem Throne sitzt, Benedeiung und Ehre und Herrlichkeit und Macht in alle Ewigkeit [1].

So führt die Natur hin zur Religion, so empfängt aber auch nur durch die Religion sie ihre tiefere Bedeutung, wird ihre Aufgabe, ihr eigentliches Wesen und ihre letzte Bestimmung enthüllt. Durch diese ist sie an den Menschen gekettet, ihm dienend soll auch ihr die Vollendung werden. Es ist der Mensch der König der Schöpfung; denn wie bereits früher [2] gesagt wurde, ein einziger Gedanke des freien, bewußten Menschengeistes ist erhabener als der gesammte Sternenhimmel. Sie bildet die physische Unterlage und Bedingung des menschlichen Lebens [3]; die Erde nährt seinen Leib [4], sie ist das Haus von Gottes Hand gebaut, in Weisheit und Güte eingerichtet

---

[1] Offenb. 5, 13.

[2] Oben S. 61.

[3] Qu'y a-t-il de si ridicule de penser, que tout est fait pour moi, si je suis le seul qui sache tout rapporter à Lui? **Rousseau**, Emile T. III. p. 60.

[4] Genes. 1, 26. 29. Und er segnete sie und sprach: „Erfüllet die Erde, und machet sie euch unterthan, und herrschet über die Fische des Meeres und über die Thiere des Feldes und über alle Thiere, die sich regen auf der Erde.“ Und Gott sprach: „Siehe, ich habe euch gegeben alles Kraut auf Erden, das seinen Samen trägt, und alle Bäume, die in sich Samen haben nach ihrer Art, daß sie euch seien zur Speise.“ Dasselbe wiederholt Gott beim Beginne des neuen Geschlechtes nach der Fluth (Genes. 9, 2): „Furcht und Schrecken vor euch sei über alle Thiere der Erde und über alle Vögel des Himmels, sammt Allem, was sich reget auf Erden, alle Fische des Meeres, in euere Hand sind sie gegeben. Und Alles, was sich reget und lebet, sei euch zur Speise.“ Vgl. Ps. 8, 5—9. **Aristotel. Politic.**: *Εἰ οὖν ἡ φύσις μηδὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ, μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκα αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν* (Ed. Francf. 1809. Vol. I. Tom. I. C. 3. n. 7). Und **Physic. II. 2**: ... *καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων.*

ihm zur Wohnung [1]. Doch hiemit ist die Bestimmung der Natur noch nicht erschöpft. In lebendigen Bildern, Formen und Gestalten soll sie dem Menschengeiste Gedanken des Ewigen offenbaren, die der Schöpfer in sie gelegt; in heiliger Symbolik spricht sie eine Sprache des Göttlichen zu ihm, die der betrachtende Geist deutet. Ueberall hat der Schöpfer ihr sein Siegel aufgeprägt, ihre Schönheit ist der Wiederschein der ewigen Schönheit Gottes, und sie wird so seine Selbstbezeugung [2] in der Creatur, so laut und feierlich, daß der beschauende Geist sich verschließen muß vor ihr in freiwilliger Verblendung, um sie nicht zu verstehen. Und dieß ist die erhabenste Bestimmung der Natur; der Mensch ist ihr Prophet, der diese stille Gottesoffenbarung versteht, liest und deutet, seine Größe und Macht [3], Weisheit [4], Herrlichkeit [5] und Liebe [6] verkündet.

Endlich in der Mitte stehend zwischen Gott und der Natur, Geist und Materie, neigt der Mensch zur Natur sich herab mittelst des Leibes, leibt sie sich ein in der Nahrung, hebt sie zu sich herauf, läßt sie Theil nehmen an seinem Leben, dem Leben des freien, bewußten Geistes [7].

---

[1] „Gott," sagt Chrysostomus (Hom. XVI. in Genes.) „hat diese Erde zum wundervollen Palaste für den Menschen bestimmt und eingerichtet."

[2] Apostelgeschichte 14, 15: Er hat sich nicht unbezeugt gelassen, indem er Wohlthaten spendet vom Himmel, Regen sendet und fruchtbare Zeiten.

[3] Hiob 40, 26. Jerem. 10, 12; 21, 15. Ps. 104.

[4] Ps. 74, 16. 17. Hiob 38, 31.

[5] Ps. 18, 12. [6] Matth. 5, 45; 6, 26.

[7] Der Mensch ist verleiblichter Geist und vergeistigter Leib. „Omnis creatura corporalis", sagt der heilige Thomas (II. Dist. I. Qu. II. Art. 3), „quantumcumque sit magna quantitate est tamen inferior homini ratione intellectus. Unde non est inconveniens, si omnis creatura talis etiam in assimilationem ejus tendit,

Und indem er selbst Gott sich hingibt, bringt er in sich und durch sich die Natur Gott zum Opfer dar, vergeistigt, weiht und verklärt sie. Er ist Priester und Myste der Natur. Die Natur im Menschenleibe und die Schöpfung, der große Leib der Menschheit — wird durch die innige Lebensgemeinschaft mit dem Geiste selbst vergeistigt, geheiligt und geweiht, tönt als Gebet von seinen Lippen wieder, wallt als Opferrauch zum Himmel empor, wird ein großer Opferaltar und Tempel zugleich, in dem der Mensch sich und das Seine dem Höchsten darbringt.

So verleiht die religiöse Naturbetrachtung dieser selbst die höchste Weihe.

Eben darum ist aber auch die Natur nicht der Willkür des Menschen anheimgegeben. Sobald er sie den vom Schöpfer in sie gelegten Zweckbeziehungen entfremdet, wird sie verkehrt und verzerrt. Hat der Mensch seine Aufgabe verkannt, die ihn immerdar hinweist an Gott, als den Ursprung, Ziel- und Schlußpunkt seines Lebens — dann fällt die Krone seiner Herrschaft über die Natur von seinem Haupte, er wird Knecht und Sklave im schweren, harten Dienst der Natur und ihrer tausend Leidenschaften, die in dem finstern Grunde des Gott abgewandten Naturlebens wurzeln; statt nährender Speise wird sie tödtliches Gift, statt

in quantum per hoc summae bonitati assimilatur." „Diese Welt", sagt Göthe (Gespräche mit Eckermann II. S. 374), „hätte keine Bedeutung, wenn Gott nicht den Plan gehabt hätte, sich auf dieser materiellen Grundlage eine Welt von Geistern zu gründen. So ist er nun fortwährend in höheren Naturen wirksam, um geringere heranzuziehen."

Und Dante:

Questi organi del mondo cosi vanno
Di grado in grado
Che di su prendono, e di sotto fanno.

ein Weihegeschenk zu sein im Heiligthum, wird sie das mißbrauchte Werkzeug menschlicher Selbstvergötterung, statt durch ihn dem Höchsten geopfert zu werden, wird sie seine Gottheit, und der Priester das Opfer seines Idols, wie dieß in den grauenhaften Verirrungen des heidnischen Naturcultus, dem Dienste des Moloch und der Astarte erscheint, dem er Alles hingibt, ohne den Frieden damit erkaufen zu können. Statt zur Höhe zu führen und die Sprache des Göttlichen zu seinem Geiste zu sprechen, führt sie mehr und mehr in die Tiefe; statt ein Spiegel zu sein, aus dem der Himmel wiederstrahlt, und eine stille Prophetie der höhern Wahrheit, wird nun die Natur ein Räthsel, das er nicht mehr versteht, nicht mehr zu deuten vermag, ein „immer gebärendes und Alles wieder verschlingendes Ungeheuer".

So rächt sich die Natur, wo der Mensch ihre Bedeutung verkennt und sie, die Gottes Eigenthum ist, und nicht sein, mißbraucht, daß sie seiner Selbstverherrlichung fröhnen muß und der Sünde, statt Mittel und Dienerin zu sein zum Heiligen. „Die ganze Natur hast du gewaffnet gegen den Verblendeten" [1].

So lange aber wird diese sichtbare Schöpfung währen, als die Aufgabe währt, die sie zu erfüllen hat, Mittel und Werkzeug des Menschen, und seine Führerin zu sein zu Gott. Ist darum der Letzte der Auserwählten eingegangen zur ewigen Ruhe in Gott — dann ist das Ende; dann zieht die Menschheit heraus aus dem Hause dieser sichtbaren Erde, in dem sie gewohnt hat eine kurze Zeit, wie der Wanderer in der Nachtherberge, dann zerbricht der Schöpfer die irdische Form, in welcher die Menschheit herangereift war zum ewigen Leben, es stirbt der große Leib der Menschheit,

[1] Weish. 5, 18.

wie des einzelnen Menschen Leib stirbt, in dem seine Seele dem Ewigen entgegengestrebt hatte. Dann wird ein neuer Himmel sein und eine neue Erde [1], es wird auch die große sichtbare Schöpfung eingehen in die Verklärung, und Theil haben an der Herrlichkeit der neuen wiedergeborenen Menschheit, wie der Einzelleib eines Jeden aufersteht, um mit der verklärten Seele in neuer, höherer, vergeistigter, aber doch in wahrhaftiger Weise fortzudauern.

Darum gibt es nur einen gemeinsamen Grund aller Irreligion, aller religiösen und sittlichen Verirrung in jeder Gestalt und in allen Kreisen des Lebens — die Sünde d. h. die Abkehr von Gott und die Vergötterung der Natur und ihrer Güter. Immer und überall ist es das Untergehen und Sichverlieren des Menschengeistes in der Natur, deren Schönheit ihn bethört, so sehr, daß er sie zur Göttin erhebt [2], sei es in den mannigfaltigen Bildern und Gestalten der heidnischen Mythe, welche Himmel und Erde, Luft und Meer mit Göttern und Halbgöttern bevölkert, sei es in der abstracten Form von allgemeinen Naturgesetzen und Kräften, die als die allein schaffenden und wirkenden Ursachen des Alls dargestellt werden. Wohl hat Gott sich verhüllt hinter dem Vorhange seiner Schöpfung, aber überall und so laut redend trägt sie das Siegel seiner Größe, Macht, Weisheit und Liebe auf jedem ihrer Gebilde eingeprägt, daß der denkende Geist in freiwilliger Verblendung sich verschließen muß, um ihn nicht zu erken-

[1] Offenb. 21, 1.

[2] Thöricht sind alle Menschen, die keine Erkenntniß Gottes haben, und aus den sichtbaren Gütern Den nicht begreifen, der da ist, und den Meister nicht aus seinen Werken erkennen... Wenn sie, hingerissen von ihrer Schönheit, die Creaturen selbst für Götter halten, so sollten sie bedenken, um wie viel schöner Der ist, der sie schuf; denn der Urheber der Schönheit hat sie erschaffen. Weish. 13, 1 ff.

nen, und nur ein geblendetes Auge die Umrisse seiner Gestalt nicht erblickt, den Meister nicht erkennt aus seinen Werken. Der Weise, fordert daher schon Platon [1], soll sich emporschwingen aus diesem Meere des Sinnlichen und Sichtbaren, das ihn umgibt; er schaut, wie das Alles sich bestrebt, Gott ähnlich zu sein, und doch so fern von ihm bleibt. Aber gerade diese Aehnlichkeit, die doch so fern bleibt, soll ihn zu dem wahrhaft Seienden hinführen. Und darum ist Irreligion die erste Sünde, die Wurzel aller Sünden, in gewissem Sinne die einzige Sünde; denn sie raubt Gott die Ehre, die ihm allein gehört, um auf das Haupt der Creatur die Krone göttlicher Macht und Herrlichkeit zu legen [2]. „Was von Gott erkennbar ist, ist ihnen offenbar, Gott hat es ihnen geoffenbart. Das Unsichtbare von ihm, seine ewige Macht und Gottheit, ist seit der Schöpfung der Welt so erkennbar, daß sie nicht zu entschuldigen sind" [3]. So wird die Natur ringsum die Leiter, auf welcher der Mensch zu Gott aufsteigt, die sichtbare Schöne des Geschaffenen erfüllt ihn mit Ahnungen jener ungeschaffenen Herrlichkeit, deren Spiegel sie ist [4].

---

[1] Phaed. p. 74. 75.

[2] Isai. 42, 8: Ich bin der Herr, das ist mein Name, und meine Ehre gebe ich keinem Andern, noch den Götzenbildern meinen Ruhm.

[3] Röm. 1, 19.

[4] Omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod . . . illius artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula. S. Bonavent. Itinerar. ment. C. 2. Vor Allem ist der Cultus der Kirche das Nachbild dieser heiligen Weltliturgie, die Heiligung und Weihung dieses Weltcultus; von ihr ist die Weihe alles Irdischen und zugleich eine völlig neue, dem Heidenthum ganz ungeahnte Welt- und Naturbetrachtung ausgegangen; der Blumenflor in Feld und Wald wird eine große Legende, und die Tag- und

Diese stille, stumme Sprache der Natur, dieses geheimnißvolle Beten aller Wesen soll der Mensch verstehen und deuten, soll ihm das Wort leihen, es übersetzen in seine Sprache, die Sprache des freien, bewußten Geistes, er soll bekennen die Größe des Ewigen, die in seiner Schöpfung ihm entgegentritt und aus seinem tiefsten Inneren nachsprechen das Wort, das aus allen Wundern der Schöpfung, allen Jahrtausenden der Geschichte ihm entgegenhallt, wozu sein eigener Geist ihn nöthigt und das Herz ihn drängt: Gott allein Ruhm und Ehre [1]. So wird das Gebet, in dem der Mensch seinen Schöpfer preist, nur die Uebersetzung jenes großen Lobgesanges in unsere Erdensprache, der an allen Punkten im Raum und in der Zeit, im Himmel und auf Erden, im Diesseits und im Jenseits dem Gott der Ewigkeit entgegentönt. Das Gebet ist, wie wir schon früher gesehen, die Aussprache, die erste, höchste und feierlichste Erscheinung und Bethätigung der Religion. Dieß führt uns zur Betrachtung des zweiten Theiles unseres Vortrages, des Wesens der Religion.

Die Religion ist das Bekenntniß Gottes als des Ursprunges und Zieles aller Creatur — ihre unmittelbare und formale Aussprache ist die Anbetung [2]. Es ist dem Men-

---

Jahreszeiten bilden den Rahmen für die Abschnitte des höheren Lebens in der übernatürlichen Weltordnung. Vgl. Wiseman, Vermischte Schriften, I. Bd. S. 248 ff., 285 ff. Die Liturgie der Kirche und die lateinische Sprache (vom Verfasser). Würzburg, 1856. S. 71.

[1] I. Timoth. 1, 17.

[2] „L'adoration", sagt Cousin (du Vrai, du Beau et du Bien, Lec. XVI) „est un sentiment universel. Il diffère en degré selon les différentes natures; il prend les formes les plus diverses; souvent même il s'ignore lui-même; tantôt il se trahit par une exclamation partie du coeur, dans les grandes scènes de la nature et de la vie; tantôt il s'élève silencieusement dans

schengeiste eigenthümlich, jeder Größe zu huldigen, wo sie ihm im Leben sich offenbart; er fühlt sich hingezogen zu der Güte, die in der That der Liebe erscheint, er bewundert das Genie in dem Werke, das sein Siegel trägt. Aber Gott ist Leben ohne Mangel, Liebe ohne Maß, Licht ohne Schatten, Macht ohne Schranke. Wenn darum die Größe Gottes dem Menschen erscheint in der Größe seiner Schöpfung, wenn die Wunder seiner Werke an seinem Blicke vorüberziehen, wenn er die Erweise seiner Liebe und Güte schaut in Natur und Geschichte, im eigenen Leben und im Leben der Menschheit, da muß heiliger Schauer ihn durchbeben, seine Kniee müssen von selbst sich beugen und seine Zunge sich lösen, um nachzusprechen, wie ein gelehriges Kind, was die Himmel ihm vorgesprochen: Heilig, heilig, heilig bist du, Herr Gott der Heerschaaren! Der Mensch bekennt, daß er und Alles aus Gott ist und darum betet er: Vater unser, der du bist in dem Himmel! Er bekennt, daß Alles lebt und webt in Gott, getragen und gehalten von der Kraft seines Namens (Wesens); und darum betet er: Geheiligt werde dein Name! Er bekennt, daß er und Alles bestimmt ist hin zu Gott, Theil zu nehmen an seinem Reiche, dem Reiche der Liebe, des Lebens und der Seligkeit, und darum betet er: Zukomme uns dein Reich! Und so lange der Mensch Mensch bleibt, so lange währt die Pflicht der Religion, währt die Pflicht der Anbetung, vom ersten Laute des Gebetes im Munde des stammelnden Säuglings bis zum letzten Aufschrei der Seele zu Gott in der letzten

---

l'âme muette et pénétrée; il peut s'égarer dans son expression, mais au fond il est toujours le même. C'est un élan de son âme spontanée, irrésistible; et quand la raison s'y applique, elle le déclare juste et légitime... L'adoration est d'abord un sentiment naturel: la raison en fait un devoir."

Stunde des Lebens. Das Leben endet, die Anbetung endet nicht. Ist das Gesetz erfüllt, die Versuchung überwunden, das Tagewerk vollendet und der Mensch hinübergegangen, auszuruhen von seinen Mühen — vom Gebete ruht er nicht aus, er ruht nur aus im Gebete; es währt ewig wie die Seele selbst, die im Gebete ihr Leben, ihren Beruf, ihre Freude und ihren Trost auf Erden [1], und im Jenseits ihre Seligkeit findet. Dann ist der Glaube verschwunden, er ist Schauen geworden, die Hoffnung ist vorüber, denn sie hat die Erfüllung erlangt; nur die Liebe bleibt, die Liebe der Creatur zu Gott, den sie nun ganz schaut, klar und nicht mehr verhüllt durch den Schleier des Irdischen, und mit der Liebe die Anbetung, denn die Anbetung ist die Sprache der Liebe. Je tiefer, je wahrer der Mensch Gott erkennt, desto reicher sein Gebet; und je mehr er gebetet, desto mehr hat er gelebt, die Aufgabe seines Lebens erfüllt; denn das Gebet ist ein göttliches Band, das ihn immer näher hinführt zu Ihm, der Quelle des Lebens. Je mehr der Mensch betet, desto mehr erfüllt er die Idee seiner selbst, desto näher ist er dem Ziele, desto mehr vorbereitet zur Seligkeit; denn was ist die Seligkeit der Seligen anders, als eine immerwährende Anbetung, jene himmlische Harmonie voll Bewunderung, Lob, Preis und Jubel, die in der Ewigkeit entzückend und beseligend von Engelchören zu Engelchören hin- und wiederfluthet? [2] Wenn dereinst die Welt in Trümmer sinkt und die Schatten der ewigen Nacht über diese irdische Gestalt der Schöpfung fallen — mit dem letzten Worte des letzten Sterblichen tönt zum letzten Mal

---

[1] „Die Andacht," sagt der hl. Thomas (Summ. Theolog. II. II. Qu. LXXXII. Art. 4), „erzeugt an sich die Freude." „Freude," spricht Sterne, „ist nur der andere Name für Religion."

[2] Offenb. 5, 13.

auf Erden das Gebet — um jenseits nimmer zu enden.

Das Gebet ist die Aufgabe des Menschen, seine unerläßliche Pflicht; aber in ihm ist zugleich all' seine Größe und sein Trost ihm geworden. Furchtbar öde wäre die Erde, und die Welt leer wie eine ausgestorbene Wüste, die Erde ein weites Grab und der Himmel darüber die schwarze Decke über einem Sarge, wäre nicht das Gebet, welches, das Irdische berührend, Quellen höhern Lebens in ihm weckt. Es liegt im Gebete die Weihe der Erde und alles Irdischen, wie ein Friedensbogen steht es über den trüben, dunklen Thälern dieses mühe- und schmerzenvollen Lebens, der immer auf ein Höheres hinweist und Jedem, auch dem Aermsten und Niedrigsten, das Zeichen seiner ewigen Bestimmung aufprägt. Nimm dem Armen das Gebet und du hast ihm Alles genommen, alle Größe, alle Poesie seines Lebens; er ist nun nichts mehr als ein stumpfes, arbeitendes Lastthier, das im Sinnenrausche einen Augenblick seine Erniedrigung vergessen kann, und eine Bestie, furchtbar, wenn sie einmal entfesselt wird. „Wie der Weihrauch das Leben der Kohle erfrischt", sagt selbst Göthe [1], „so erfrischet das Gebet die Hoffnungen des Herzens." Im Gebete erschließt sich dem Menschen, auch dem Niedrigsten, die Erkenntniß des Höchsten und Göttlichen, Gebet ist die Philosophie des Volkes und wahrhaftig eine ächte, wahre, fruchtbare Philosophie.

Aus der Anbetung gehen von selbst die übrigen Formen des Gebetes hervor. Wenn der Mensch in seiner Creatürlichkeit sich erkennt, seine Armuth gegenüber dem unendlichen Reichthum, seine Finsterniß gegenüber dem Lichte, seine Ohnmacht gegenüber der Allmacht, seine Endlichkeit und allseitige Abhängigkeit gegenüber dem Unendlichen und Unermeßlichen,

[1] Sprüche in Prosa. III. B. S. 216.

da falten sich seine Hände, er betet: die Finsterniß betet zum Licht, um Licht zu empfangen, die Armuth zum Reichthum, um durch ihn bereichert zu werden, der Tod zum Leben, um in ihm das Leben zu finden. Das Gebet wird Bitte. Der Mensch erkennt Gott, darum betet er, und es löst sich die Bewunderung der göttlichen Majestät, das Bewußtsein des eigenen Nichts in die kindlich frohen Gefühle des Dankes auf für die empfangenen Wohlthaten, die Befreiung von dem Uebel. Und wenn die Seele hineinblickt in sich selbst, die es gewagt, in der Sünde sich aufzulehnen gegen Gott, die Ohnmacht gegen die Allmacht, die Thorheit gegen die Weisheit, die Bosheit gegen das Erbarmen, da wird sie von Trauer, Scham, Schmerz und Reue erfüllt, da wirft sie tief gebeugt und zerschlagen sich nieder vor Dem, dessen Barmherzigkeit keine Grenzen kennt. Das Gebet wird der Anfang der Versöhnung mit Gott. Alle Erkenntniß der Seele, aller Dank, alle Freude, alle Liebe, alles Bangen und Verlangen — im Gebete spricht es sich aus, im Gebete wird es geweiht, geheiligt, eine religiöse That. Daß die Creatur beten darf, daß sie beten kann, daß ein unstillbarer Drang nach Gott in sie gelegt ist, wie es dem Auge natürlich ist nach dem Lichte zu blicken, daß die Seele mit stillem und doch so gewaltigem Ringen sich andrängen darf zu Dem, der in unendlicher Majestät über seiner Schöpfung waltet, um Licht, Liebe und freudiges Leben zu empfangen, das ist der Adel ihrer unsterblichen Natur, das Siegel ihrer Geburt aus Gott. Das Gebet schlägt die Brücke, die das Jenseits mit dem Diesseits verbindet, auf der Schöpfer und Geschöpf sich begegnen; es durchbricht die Scheidewand zwischen Zeit und Ewigkeit, es wird das Athemholen des Geistes, der aus dieser Verbindung mit Gott göttliche Kräfte in sich aufnimmt, mit starken Zügen Weisheit und Liebe trinkt, es wird ein Bad der Seele, aus dem sie geläutert und wiedergeboren

hervorgeht. So ist jedes Gebet, als höchster Act der Religion, eine Gemeinschaft mit Gott, eine ideale Communion. Eben weil alles Wesen der Religion die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen ist, darum schließt jede Religion wesentlich zwei Ideen in sich — das Herabsteigen Gottes zu dem Menschen, die Vermenschlichung der Gottheit — Incarnation im weiteren Sinne — und ein Emporsteigen des Menschen zu Gott — Theosis, Vergöttlichung der Menschheit. „Wir werden ihm ähnlich sein", spricht der Apostel [1]. Jene geheimnißvolle, überirdische Gemeinschaft, wie sie in der heiligen Eucharistie dem Sterblichen geboten wird, dessen Lippen ein himmlisches, göttliches Brod, und in ihm Gott und den Himmel selbst empfangen, ist darum nur die höchste Erscheinung, Bethätigung und Vollendung aller Religion, das Christenthum die Religion in eminentem Sinne.

Ist aber das Gebet eine religiöse und ächt menschliche That, so muß es auch, wie Alles, was den Menschen in seinen Tiefen erfaßt, sich offenbaren und nach außen in die Erscheinung treten; das Gebet schafft sich seinen sichtbaren Leib im äußern Cultus, dem äußern, öffentlichen Gottesdienst. Was das religiöse Gemüth in seinem Innersten bewegt, spricht es aus in Wort und Handlung — Symbol; der ganze Mensch, Leib und Seele, sind aus Gott und durch Gott; darum die Religion eine That des ganzen Menschen, und nicht bloß ein rein innerlicher Vorgang. Was man in neuerer Zeit gegen die äußeren Gebräuche beim Beten, die in allen Religionen erscheinen, vorgebracht hat, haben Augustinus [2] und Thomas von Aquin schon längst zurückgewiesen. „Die Betenden," sagt Jener, „benehmen sich

---

[1] I. Joh. 3, 2.

[2] Augustin. De Cura gerend. pro mortuis, c. 7.

leiblich wie Einer, der flehend vor einem Anderen erscheint; sie beugen die Kniee, strecken die Hände aus, werfen sich zur Erde und wählen andere Mittel, ihre Gefühle zu versinnlichen. Gott kennt zwar ihren Willen und ihr Gemüth ohne sinnliches Zeichen, aber der Mensch erweckt sich selbst dadurch desto mehr, eifriger und demüthiger zu beten. Und ich weiß, daß die Bewegungen des Körpers nicht ohne vorhergehende des Gemüthes geschehen, und durch die sichtbare auch die innere unsichtbare Bewegung erhöht wird." Und dieser[1]: „Es ist uns natürlich, daß wir vom Sinnlichen zum Geistigen uns erheben; und darum geschieht auch die äußere, sichtbare Anbetung im Geiste und in der Wahrheit, weil sie aus geistlicher Andacht hervorgeht und auf diese sich bezieht. Allerdings können wir in sinnlicher Weise uns nicht zu Gott erheben, aber durch diese sinnlichen Zeichen wird unser Geist aufgefordert, zu Gott sich aufzuschwingen." „Wenn sich mein Geist erhebt," sagt darum Lichtenberg[2] mit Recht, „fällt der Leib auf die Kniee." Als der Sohn Gottes Heil erflehte für Alle, die an ihn glauben würden, als er das Brod des ewigen Lebens segnete, hob er sein Auge gen Himmel; als er trauerte und zagte, als seine Seele sich bis zum Tode betrübte, warf das Gefühl den Leib zu Boden. Wer darum den sinnlichen Ausdruck der Andacht hemmt, der beengt die Seele und entzieht dem Leibe die Heiligung. Wer ihn absichtlich meidet und verpönt, der hat kein warmes Herz und dessen Religion ist nicht wahr.

In dem äußern Cultus verleiht der Mensch aber auch fortwährend der Natur ihre religiöse Weihe, bringt sie zunächst an seinem Leibe — dem Mikrokosmos — Gott zum

---

[1] Thom. Summ. Theolog. II. II. Qu. LXXXIV. Art. 2.
[2] Vermischte Schriften, I. 47.

Opfer dar. Der Leib des Menschen ist „Gottes Tempel". Aber auch die Natur außer ihm — der Makrokosmos — muß Gott dienen, die Erde zum Bau der Tempel ihre Kostbarkeiten und edlen Metalle, das Meer seine Perlen, der Frühling seine Blüthen reichen. Darum ist keine Religion, wenn auch noch so arm, noch so roh, noch so sehr von Irrthümern entstellt, ohne eine Symbolik, ohne Cultus. Den Höhe- und Mittelpunkt alles Cultus bildet das Opfer; es wird das Opfer ein verkörpertes Gebet, wie das Gebet ein geistiges Opfer ist, die sichtbare Erscheinung, der concrete Ausdruck der Religion, das darum auch die Grundlehre aller Religion, die Existenz Gottes, des Schöpfers und Vergelters, wie die Traditionen der Völker von der Sünde und der kommenden Erlösung objectiv und thatsächlich immer verkündet. Der äußere Cultus ist zugleich das sichtbare Band, welches die religiöse Gesellschaft[1], die Gemeinde — Kirche — gestaltet, zu einem großen Ganzen verknüpft und als solche kennzeichnet.

Das Gebet ist Erguß des religiösen Lebens, und darum von einer sittlichen Bedeutung, wie keine andere That des Menschen, die Vollendung aller Tugend, der kurze Ausdruck alles sittlichen Lebens. Im Gebete sind alle Kräfte der Seele thätig, Erkenntniß, Wille und Gefühl, um sich herauszuarbeiten aus dem Gewebe, mit dem die Sichtbarkeit täglich uns umstrickt, es ist ein Hinanklimmen aus der dunklen Tiefe zu den lichten Höhen der göttlichen Wahrheit, eine Concentration aller Kräfte und ein Sichvertiefen, Hineinversenken in die großen, ewigen Gedanken Gottes. Wo aber wäre ein sittliches Leben möglich ohne Ernst, ohne Samm-

---

[1] Erst dem Protestantismus war es vorbehalten, eine unsichtbare Kirche zu statuiren, eine ebenso unphilosophische als unhistorische Anschauung, die darum auch thatsächlich nie Geltung gewann.

lung, ohne klare, mitten in dem Tumult zerstreuender Vorstellungen immer festgehaltene Wahrheit[1]. Im Gebete fühlt die Seele die Nähe der Ewigkeit, tritt Gott herein in ihr Inneres, da legen sich die Wogen der Versuchungen, da wird leicht der Kampf, da wird die Seele ruhig und klar wie ein stiller See, aus dem der Himmel wiederstrahlt. Alles sittliche Leben geht aus vom Gebete, wie von seinem Ursprung und kehrt wieder zurück zum Gebete, dem Grund und der Krone des sittlichen Lebens. So wird das Gebet die Seele der Seele, der lebende Hauch des unsterblichen Menschengeistes; wie an der Quelle die Blumen sich tränken, so stehen alle Blüthen des sittlichen Lebens um diesen Brunnen des Gebetes.

„Das Christenthum," sagt Döllinger[2], „als vollendete Religion stellt sich den heidnischen Religionen der Ceremonien und der Götter-Invocationen gegenüber; es ist darum eine Religion des Gebetes, die Allen, auch den Niedrigsten und Ungebildetsten zumuthet, zu beten, d. h. nachzudenken, den Geist in der Selbsterforschung und der Betrachtung Gottes zu üben. Auf dem Gebiete christlicher Metaphysik bewegte sich der Geist auch desjenigen, dem jede geistige Bildung vor seiner Bekehrung fremd gewesen; in dieser Schule des Gebetes lernte er, was die Philosophie für ebenso schwierig als nothwendig und nur Wenigen erreichbar er-

---

[1] „Es gibt keine Sittlichkeit ohne Ideen, und alles sittliche Handeln ist es nur als Ausdruck von Ideen." Schelling, Vorlesungen über die Methode des academ. Studium. Fünfte Vorlesung. „Chaque jour il faut prier Dieu, attacher sa pensée sur cette lumière qui épure, sur ce feu qui consume nos corruptions, sur ce modèle qui nous règle, sur cette paix qui calme nos agitations, sur ce principe de tout être qui ravive notre vertu." Joubert, Pens. et Maxim. I. p. 120.

[2] Christenthum und Kirche. S. 361.

klärt hatte, er lernte vor seinen eigenen Augen in der Gestalt stehen, in der Gott ihn kannte; und von dieser Selbstkenntniß führte das Gebet ihn zur Selbstherrschaft. Wenn der Heide die Götter anrief zur Befriedigung seiner Leidenschaft, so war dem Christen die Beruhigung der Seele, die Mäßigung und Reinigung der Affecte zugleich die Vorbereitung zum Gebete und die Frucht desselben. So wurde das Gebet ein Hebel sittlicher Erneuerung und durchgreifender Civilisation, mit dessen Wirkungen nichts Anderes in Vergleich gebracht werden konnte."

In ihm liegt darum principiell und im Keime alle Sittlichkeit und alle Tugend — das zweite Moment der Religion, die zweite Form des Gottesdienstes — das sittliche Leben, die Moral.

Indem der Mensch im Gebete zu Gott aufblickt und immer tiefer in sein heiliges Wesen sich hineinversenkt, erkennt er in ihm das ewige, unerschaffene Urbild alles sittlichen Lebens, die Heiligkeit und sittliche Ordnung selbst, die begründet in seinem Wesen, Eins mit seiner heiligen Natur, von ihm ausgeht als ewiges, nothwendiges, alle geschaffenen Geister umfassendes Gesetz über die ganze Weltcreatur, gegen das der freie Wille sich empören, das er aber nicht vernichten kann. Darum wendet sich in der dritten Bitte der Blick des Betenden von Gott, dem Ur- und Musterbilde alles Guten, hin auf das Leben der Creatur, daß es Abbild des göttlichen Urbildes werde: Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden. Durch Gottes Willen geschaffen und in's Leben gerufen, durch Gottes Willen im Leben erhalten jeden Augenblick seines Daseins, erkennt der Mensch frei und freudig diesen Gotteswillen an, in dem sich dessen heilige Natur ihm kundgibt und ihn selbst zu ihm, dem wahrhaft Heiligen, hinführt. So ist Gott Schöpfer, Erhalter, Ziel und Führer zum Ziele

durch seine Vorsehung. Er ist sein Gott und sein Herr, sein Wille Grund und Regel seines gesammten Thuns, das höchste, unverbrüchliche Gesetz seines Lebens. Und so wird das Leben selbst ein stetes Gebet, jeder Gedanke seines Geistes, jede Empfindung seines Herzens, alle Werke seiner Hände ihm allein zu Preis und Ehre. So fließt aus dem religiösen Gedanken eine höhere Weihe über das gesammte Menschenleben, das ganz an Gott hingegeben liebend und dienend ihm gehorcht, nur in ihm und für ihn lebt [1]. Gottes Willen thun, das wird nun der Beruf aller vernünftigen Creatur, ihre nothwendige, gemeinsame und ewige Bestimmung; mögen die Wege des Lebens noch so verschieden sein, mögen sie noch so sehr nach Stellung, Geschlecht, Alter, Lebenslage und Begabung auseinandergehen, in diesem einen Ziele begegnen sie sich doch alle, dem sie von verschiedenen Punkten aus entgegenstreben. Mag auch das Leben im bunten Wechsel am Menschen vorübergehen, in seinen Freuden und seinen Schmerzen, in Besitz und Entbehrung, im Leiden und im Thun, in Arbeit und Ruhe bleibt doch dieser Eine Beruf — Gottes Willen thun, Gott dienen jeden Tag, jede Stunde, jeden Augenblick; denn jeder Augenblick ist von ihm, gehört ihm. Da wird jeder Gedanke eine neue Huldigung vor Gott, jedes Werk eine Opferspende,

---

[1] „Die Religion, wo sie gesund ist, übt ihre Macht über alle Momente und Zustände des Lebens aus. Sie ist, wo sie zu ihrem Recht gekommen, das Herz, der stille Pulsschlag des ganzen Daseins. Da ist nichts so gering, was von ihr nicht geweiht und verklärt werden, nichts so aufstrebend und hochfliegend, was von ihr nicht das rechte Maß erhalten könnte; da sind es nicht bloß die Zustände der geistigen Erregung und Erhebung, sondern auch die der Niedergeschlagenheit und des tiefsten Schmerzes, in welche das Bewußtsein Gottes beruhigend, Frieden bringend und heiligend eintritt." Ullmann, Ueber den Cultus des Genius. S. 52.

das Herz des Menschen mit seinen Begehrungen und Gefühlen ein Opferfeuer, das immer nach Oben flammt, und jede That ein Gottesdienst.

Das sittliche Leben wurzelt darum nur in der Religion als seinem tiefsten Grunde, denn in ihr findet die sittliche Idee ihre volle, ganze, ungeschmälerte Verwirklichung. Theile, trenne die Sittlichkeit von der Religion und die Religion von der Sittlichkeit, und du hast getrennt, was ursprünglich zur innigsten Lebenseinheit verbunden ist. Sittlichkeit ohne Religion, das ist ein Baum, losgerissen von seiner Wurzel, aus der er Kraft und Leben saugt[1]; Religion ohne Sittlichkeit wird nur eine unhaltbare, todte Form, sie verkleinert die Idee von Gott, entwürdigt die Menschennatur und macht das Gebet im Munde zur Lüge[2]. Es war die nothwendige Reaction dem ältern Protestantismus gegenüber, wenn der Rationalismus des letzten Jahrhunderts die Bedeutung der sittlichen Idee der religiösen gegenüber so sehr betonte, daß diese ganz in den Hintergrund trat und als werth- und bedeutungslos völlig verschwand. Hatte der Protestantismus in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein und die Schädlichkeit der guten Werke nur das religiöse Element — den Glauben — hervorgehoben, der allein dem Menschen seinen Werth verleihe und vor welchem das sittliche Leben gar nicht in Betracht komme, so war es der philosophischen Entwicklung durch Kant und Fichte vorbehalten, in ebenso einseitiger Spaltung des wesentlich Zusammengehörigen das sittliche Moment ausschließlich zu

---

[1] Du bist um Vieles besorgt, aber nur Eins ist Noth. Luc. 10, 42.

[2] Das ist die reine und unbefleckte Religion vor Gott dem Vater, die Waisen und Wittwen besuchen in ihrer Noth und unbefleckt sich bewahren von dieser Welt. Jac. 1, 27.

betonen, die sittliche Idee und sittliches Leben als völlig unabhängig von der Religion und auf sich ruhend, die Religion dagegen als völlig gleichgültig zu erklären, und sie höchstens als populären Ausdruck der sittlichen Idee noch zu toleriren.

Wenige Gedanken mögen genügen, die Haltlosigkeit dieser letzteren Anschauung darzuthun, welche aus den Hörsälen der Philosophie längst in die Massen gedrungen und zum wahren Schiboleth des religiösen Indifferentismus geworden ist. Diese scharfe Scheidung (nicht bloße Unterscheidung) zwischen Glauben und Leben, Dogma und Moral ist die Erfindung einer sehr vulgären Philosophie, welche glaubt, man könne sich mit Anwendungen begnügen, ohne auf die Principien zurückzugehen. Wie der Gott ist, so wird auch die Pflicht sein, wie die Lehre, so auch die Moral. Ist denn ein sittliches Leben, eine eigentliche Gerechtigkeit denkbar ohne Erfüllung der ersten und höchsten Rechtspflicht[1], die der Mensch als Geschöpf Gott gegenüber hat, dem Ursprung und Träger seines ganzen Daseins? „Wenn ich euer Vater bin, wo ist meine Ehre?"[2] Die Religion, sagt darum die christliche Philosophie sehr bezeichnend, ist nichts anderes als die Erfüllung einer Pflicht der Gerechtigkeit Gott gegenüber, und sie bezeichnet die religiöse Pflicht nur als eine der verschiedenen Formen, in denen die Cardinaltugend der Gerechtigkeit sich bethätigt, die Jedem gibt, was ihm gebührt. Darum geht sie den übrigen sittlichen Tugenden voraus, weil sie die erste ist sowohl in Hinsicht auf ihr Object — Gott — als in Bezug auf den Einfluß, den sie auf die

---

[1] Est enim pietas justitia adversum deos, sagt schon Cicero (De nat. Deorum. I. 41). Und Platon bezeichnet das Gottselige als einen Theil des Gerechten (Eutyphr. p. 13).

[2] Malach. 1, 6.

übrigen sittlichen Tugenden übt, die mittelbar von ihr ausgehen und die von ihr getragen ihre höhere Bedeutung und ihren Werth gewinnen[1]. Eine Sittlichkeit des Menschen ohne Religion, d. h. ohne das Erfassen seiner selbst in seiner allseitigen Abhängigkeit und Bedingtheit von Gott, und ohne Aussprache dieses Verhältnisses dem Schöpfer gegenüber in der Anbetung, dem Dank- und Bittgebete ist eben höchst unsittlich; sie kennt nicht die erste, höchste und unerläßliche Pflicht, die Verehrung Gottes als des Urgrundes unseres Seins; sie unterbindet jenen innigen Verkehr des Menschen mit Gott, dem Lebenempfangenden und Lebensspender, auf dem alles höhere, wahrhaft geistige Leben ruht. Denn das ist die Religion, die formelle Aussprache des Dienstes, den das Geschöpf seinem Schöpfer schuldet, und die im Gebete zunächst sich bethätigt. Allerdings bedarf Gott nicht dieser Verherrlichung von Seite der Creatur, denn er ist der König der Herrlichkeit, welche die Creatur ihm nicht mehren und ebenso wenig mindern kann; aber er fordert sie vom Menschen, weil dieser sie bedarf, weil der religiöse Cultus eine Grundbestimmung seines Wesens ist, und dieses nur in der Erkenntniß, dem Bekenntniß und der Hingabe an Gott sich vollendet.

Die Bestimmung der Sittlichkeit als höchsten Lebenszweckes, die Läugnung oder Herabwürdigung der Religion und des Cultus und vor Allem des Gebetes zu einer ganz subjectiven Gefühlsthätigkeit, der keine objective Bedeutung, kein

[1] Religio habet duplices actus, quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare et orare et alia hujusmodi; alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus, quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam. S. Thom. Summ. Theolog. II. II. Qu. LXXXI. Art. 1.

absoluter Werth, keine die Schranken des Irdischen durchbrechende, die „Wolken durchdringende" [1] Kraft beigelegt wird, hat darum nur Sinn unter der Voraussetzung des Atheismus und Naturalismus, der keinen lebendigen Gott anerkennt, der die Welten schuf und in ihren Angeln hält, keinen persönlichen, überweltlichen und allmächtigen Willen, kein Auge, das offen steht über seiner Creatur und kein Herz, das ihr Seufzen hört. Dann erscheint freilich der Betende wie ein Wahnsinniger [2], und die Religion als ein rein subjectives Gefühl, worüber sich wissenschaftlich nicht rechten läßt.

Aber ist denn eine sittliche Ordnung, ein Sittengesetz ohne ein höchstes, ordnendes, persönliches Princip, ohne Gesetzgeber, d. h. ohne Gott überhaupt nur denkbar? Wir haben schon früher erkannt, so wenig die Wahrheit als ein ewiges und nothwendiges Wesen für sich besteht, son-

---

[1] Jes. Sir. 35, 21.

[2] „Man denke sich", sagt Kant (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 303), „einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung gereinigter Religionsbegriffe (!) eingeschränkten Menschen, den ein Anderer, ich will nicht sagen im lauten Beten, sondern auch in der dieses anzeigenden Geberdung überraschte. Man wird, ohne daß ich es sage, von selbst erwarten, daß jener darüber in Verwirrung und Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde. Warum aber das? Daß ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe; und ebenso beurtheilt man ihn nicht ganz mit Unrecht, wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Geberdung betrifft, die nur der haben kann, welcher Jemand außer sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiele nicht der Fall ist." Nach ihm ist die Religion nichts anderes als „die Vorstellung des Sittengesetzes als des Willens Gottes"; nach Fichte „der lebendig thätige Glaube an eine sittliche Weltordnung."

dern in **Gott**, der der Grund und das Urbild der Wahrheit, die ewige Wahrheit selbst ist, ebenso weist die Idee des Guten, die der Mensch unverwüstlich in seinem Geiste trägt, die vor ihm und über ihm steht als Gesetz seiner Natur, die darum nicht von ihm ausgegangen ist und nicht in seinem Geiste ihre Erklärung findet, mit Nothwendigkeit auf **Gott** hin, **das höchste vollendete Gut**, Princip und ewiges Vorbild aller sittlichen Vollkommenheit[1]. Alles Ideale wurzelt ursprünglich in einem Realen und Persönlichen, die ideale sittliche Ordnung, die als Regel und Ideal dem menschlichen Geiste vorschwebt, die er allmählich zu realisiren sucht, ist schon uranfänglich realisirt in dem, in welchem Gedanke und Sein, Ideal und Wirklichkeit Eins sind, in Gott. Gott ist die **lebendige, ewige, sittliche Ordnung**, und darum diese dem geschaffenen Geiste, als seinem Ebenbilde, wesenhaft aufgeprägt, in der dieser seiner Gottähnlichkeit sich bewußt wird. Daher keine sittliche Ordnung ohne Gott, keine Moral ohne Religion[2], und die nothwendige Folge der Religionsläug-

[1] Dicendum, quod, sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum, quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum, quae agenda sunt per eos, qui ordine subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet. Unde, sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc **lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.** Thom. Summ. Theolog. I. II. Qu. XCIII. Art. 1.

[2] **Kant** hat einen sogenannten **moralischen** Beweis für das Dasein Gottes gegeben. Um das Verhältniß zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit herzustellen, die sich in diesem Leben nicht entsprechen,

nung war und wird immer auch die Verwerfung jeder sittlichen Regel sein; die poetische Liederlichkeit des „jungen Deutschland" und die philosophische und practische Vergötterung der Materie und des ungetrübten Lebensgenusses

---

während doch die Vernunft dieß fordere, sei ein Wesen anzunehmen, allmächtig, um dieses Maß von Glückseligkeit Jedem zuzumessen, und heilig, weil mit dem Sittengesetz im vollsten Einklange; und dieß sei Gott. Allein dieser Gott steht ganz im Dienste des Sittengesetzes, eines bloß Idealen, einer todten Abstraction; letzteres ist eigentlich Gott, und der sogen. Gott Kant's nur der Vollzieher seiner Befehle. Fichte war darum consequenter, wenn er sagte: „Die lebendige moralische Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen." Philosoph. Journal 1798, S. 15. Da hat auch Platon (De Republ. VII. 532) viel tiefer gesehen, wenn er das Gute in Gott wurzeln läßt, von dem alles endlich Gute ausgegangen. „La vérité morale", sagt Cousin (Du vrai, du beau et du bien, p. 429), „comme toute autre vérité universelle, ne peut demeurer à l'état d'abstraction. Dans nous elle n'est que conçue. Il faut qu'il y ait quelque part un ètre, qui non seulement la conçoive, mais qui la constitue. De même que toutes les choses belles et toutes les choses vraies se rapportent, celles-ci à une unité, qui est la vérité absolue, et celles-là à une autre unité, qui est la beauté absolue, de même tous les principes moraux participent d'un même principe, qui est le bien. Nous nous élevons ainsi à la conception du bien en soi, du bien absolu. Ce bien absolu peut-il ètre autre chose qu'un attribut de celui qui seul est l'être absolu?" Das hatte jedoch Anselm von Canterbury schon längst bemerkt: Cum tam innumerabilia bona sint ... necesse est, haec omnia bona per unum aliquid bona esse, idque ipsum bonum, cujus participatione licet inaequali omnia bona inaequaliter bona sunt, per se ipsum et summe magnum et summe bonum esse ... Cum veritas omnino excludat, plura summa bona esse, necesse est, unum aliquod summum bonum esse, quod per se ipsum est et summum bonum est. Monolog. init. Cf. Thom. Summ. Theolog. I. Qu. II. Art. 2.

ohne jedwede höhere sittliche Idee haben hiefür bereits sattsam den Beweis geliefert. Daß ein gewisser Grad von Sittlichkeit stattfinden kann ohne Religion, soll hiemit keineswegs geläugnet werden; aber es ist nicht die ächte, vollendete Sittlichkeit, sie ist ohne Religion, d. h. ohne den sichern Grund der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit, ohne Furcht vor Gott und Liebe zu ihm, ohne Aufblick des Geistes zu ihm und Gebet, immer auch ohne höhere Kraft, ohne Innerlichkeit und ohne Tiefe. Ohnehin wirkt das religiöse Princip in so Vielen unbewußt nach, und was als Act der bloßen Humanität erscheint, ist doch nur die Frucht der religiösen Sitte und Gewöhnung, der Nachklang des Glaubenswortes, das in der frühesten Jugend ihre Seele bewegte.

Aber selbst dann, wenn sich die sittliche Idee von Gott trennen ließe, könnte sie für sich und ohne Religion durchaus nicht ein verpflichtendes Gesetz für den menschlichen Willen sein. Denn ein Gesetz ist nicht ein Act der Erkenntniß, es ist Ausdruck und That des Willens, das Gesetz hat einen Gesetzgeber zur nothwendigen Voraussetzung, demnach eine Persönlichkeit, und zwar eine mit Auctorität ausgerüstete, über dem zu Verpflichtenden stehende Persönlichkeit; darum keine sittliche Verpflichtung ohne Gott. Außerdem wird nur dann das Sittengesetz die ausreichende Sanction in sich tragen, wenn es Ausdruck des göttlichen Willens ist; denn nur Er kann mit der Erfüllung der sittlichen Idee ein solches Maß von Glückseligkeit verbinden, das den Schmerz der Entsagung im höheren, sittlichen Interesse bei Weitem aufwiegt. Und ebenso kann nur Er so viel Schmerz auf das Haupt des Verbrechers häufen, daß der Genuß, den ihm seine unsittliche That bringen würde, dagegen gar nicht in Vergleich kommen kann. So allein nur wird die Durchführung der sittlichen Ordnung in der Men-

schenwelt gewährleistet gegenüber der furchtbaren Wucht der Leidenschaft; wenn darum ein jedes Gesetz durch die Sanction erst seine volle Bedeutung empfängt, so gilt dieß noch mehr und ganz besonders von dem Naturgesetz, der Grundlage aller positiven Gesetzgebung.

Endlich findet der Mensch nur in Gott und der Religion, vor Allem in der geoffenbarten Religion eine objective, über ihm stehende, von aller Sophistik des bethörten, wankenden und schwankenden Herzens unerreichbare Regel seiner sittlichen Verpflichtung, wie er sie bedarf in dem schweren Kampfe des Lebens, mitten hineingestellt in den Conflict von Leidenschaft und Pflicht. Auf sich angewiesen als Selbstgesetzgeber, ohne die Religion, den Ernst und die Gewißheit ihrer Verpflichtungen, ohne ihre Drohungen und Verheißungen würde er tausendmal in den schweren Stunden der Versuchung rütteln und deuteln an seiner Pflicht, sie erklären und beugen nach den Begehrungen des Herzens. Und, wenn Selbstgesetzgeber, warum sollte er nicht einen Grund für Ausnahmen vor dem Gesetze finden können? „Einige möchten die Tugend auf die bloße Vernunft gründen," bemerkt Rousseau[1], „aber ich gestehe, daß ich kein solides Fundament außer der Religion für die Sittlichkeit finde. Die Tugend, sagt man, ist die Liebe zur Ordnung. Gut; aber bin ich verpflichtet, mein Glück um dieser Ordnung willen daran zu geben? Ich gebe zu, daß da, wo Intelligenz ist, auch Ordnung sein wird; aber mit dem Unterschiede, daß der Gerechte sich dem Ganzen, der Ungerechte das Ganze sich unterordnet und sich als alleinigen Mittelpunkt betrachtet. Existirt Gott nicht, dann raisonnirt der Ungerechte ganz richtig, wenn er sich als den Mittelpunkt betrachtet." So rettet die Religion die Sittlichkeit, gibt dem Menschen

[1] Emil. III

einen innern Halt, und schützt ihn und seine bessere Natur vor sich selbst.

Was aber von dem Leben des Einzelnen gilt, das findet in gleicher Weise seine Anwendung auf die Gesellschaft. Ist gleich die Aufgabe des Staates zunächst und unmittelbar die Darstellung der Idee des Rechtes und der Schutz desselben in allen Kreisen des Lebens, so ist doch ein staatliches Leben auf die Dauer nur möglich auf religiös-sittlicher Grundlage. „Gott," spricht daher Platon[1] zu den Bürgern seines Idealstaates, „der, wie die alte Rede geht, den Anfang waltet und das Ende und die Mitte von Allem, führt es auf geradem Wege, die Natur desselben umwandelnd, zum Ziele; ihm aber folgt dabei stets die Gerechtigkeit, welche diejenigen, welche hinter dem göttlichen Gesetze zurückbleiben, es büßen läßt. Wer aber ein glückseliges Leben führen will, der hält an ihr fest und folgt ihr demüthigen und geregelten Sinnes; wenn dagegen Jemand in stolzem Dünkel, oder seiner Reichthümer oder Ehrenstellen oder seiner Wohlgestalt sich überhebend, bei seiner Jugend im Herzen in Uebermuth und Unüberlegtheit entbrennt, als bedürfe er keiner Obrigkeit und keines Führers, sondern sei im Stande, selbst der Führer Anderer zu werden, dann bleibt er, von Gott verlassen, zurück; und indem er zurückbleibt, und noch Andere, Gleichgesinnte, sich zugesellt, geberdet er sich, Alles dabei verwirrend, keck, und erscheint gar Vielen als ein Mann von Bedeutung; doch in nicht gar langer Frist richtet er, der Gerechtigkeit in nicht geringer Weise büßend, sich selbst und sein Hauswesen und den Staat durchaus zu Grunde. Das also wenigstens ist offenbar, daß Jeder darauf sinnen muß, der Leitung des Gottes zu folgen."

---

[1] De Legg. IV. p. 716. Vgl. De Republ. IV. p. 716.

„Ich weiß nicht," sagt darum Cicero [1], „ob Treue und Glauben, und die menschliche Gesellschaft, und die Idee der Gerechtigkeit überhaupt noch bestehen und realisirt werden wird, wenn die Frömmigkeit gegen Gott weggefallen ist." „Das soll deßwegen von vorneherein die tiefste Ueberzeugung aller Bürger sein, daß die Götter die Herren und Lenker sind von Allem, was da ist, und Alles, was geschieht, von ihrem Winke und Willen abhängt, und daß das Menschengeschlecht ihnen am meisten zu verdanken habe [2]." Aristoteles erklärt den Cultus als die erste [3] der sechs Hauptverrichtungen (Ackerbau, Industrie, Kriegswesen, Finanz, Cultus, Justiz), ohne welche der Staat nicht bestehen kann. Er bezeichnet die Priesterschaft als den ersten Stand im Staate [4]; dem Cultus sollen bestimmte Gebäude gewidmet [5] und der vierte Theil von Grund und Boden zum Zwecke des Cultus verwendet werden [6]. „Ueberall, wo ein Staatsleben besteht," spricht Voltaire [7], „ist die Religion

---

[1] De natur. Deor. l. 2.

[2] Platon. De Legg. L. X. p. 903 seqq.

[3] Politic. VII. 8.

[4] Politic. VII. 9.

[5] Politic. VII. 12.

[6] Politic. VII. 11.

[7] Traité de la Tolérance, ch. 20. Den Einfluß der Religion auf das Staatsleben hat schon Justinus in seiner ersten Apologie (n. 12) hervorgehoben: „Wir sind es, die am meisten zum Frieden des Ganzen beitragen, indem wir lehren, daß Gott sicherlich das Böse nicht entgeht noch verborgen bleibt, der Geizhals, der Meuchelmörder oder auch der Tugendhafte, und daß ein Jeglicher hinüberwandert, um ewigen Lohn oder ewige Strafe nach Verdienst zu empfangen. Wenn Alle diesen Glauben hätten, dann bliebe Keiner auch nur einen Augenblick in der Sünde, sondern er würde sich enthalten und nach Tugend streben, um den verheißenen Lohn dereinst zu empfangen und der Strafe zu entgehen. Denn die Böses thun, wissen, daß sie

nothwendig. Die Gesetze wachen über die öffentliche Sitte, die Religion über das Privatleben." Reiche ohne Gerechtigkeit, was sind sie anderes als große Räuberbanden? spricht daher Augustinus [1]. Das Recht hat seine tiefste Wurzel und sein oberstes Maß in der Sitte, und diese wieder in der Religion. Auch hat sich kein Staat aus einer rein abstracten Rechtstheorie entwickelt, sondern er ist immer und überall historisch begründet, und als solcher untrennbar mit dem nationalen Charakter, der Volkseigenthümlichkeit, Sitte und Religion verbunden. Der Staat macht nicht die Religion, er findet sie vor als etwas göttlich Gegebenes, worauf er baut. Der Fall des römischen Reiches, wie schon Montesquieu bemerkt, war nur die nothwendige Folge der eingetretenen religiös-sittlichen Auflösung; daß mehr Staaten zu Grund gegangen, weil man die Sitten, als weil man die Gesetze verletzt hat, ist sein auf die Erfahrung gestützter Ausspruch. Seit dem Sturze des Heidenthums wurzelt ohnehin die ganze staatliche Rechtssphäre in der christlichen Anschauung, so das Princip der Auctorität, der Unterthanentreue, der bürgerlichen und individuellen Freiheit gegenüber der Sklaverei des Alterthums, das Strafrecht als Ausdruck der Gerechtigkeit gegenüber einer falschen Sentimentalität und einem materialistischen Determinismus, die Weihe der Ehe, der Familie und des Eigenthums im Gegensatze zu den socialistischen Theorien [2]. Mag auch der Eine oder der Andere, innerlich von

---

euch und euren Gesetzen verborgen bleiben können. Hätten sie aber gelernt und die feste Ueberzeugung, daß Gott nichts verborgen bleiben kann, nicht bloß die That, sondern nicht einmal ein Gedanke, so würden sie wenigstens aus Furcht vor Strafe der Ehrbarkeit nachstreben."

[1] De Civ. Dei IV. 4.

[2] „Der moderne Staat", sagt Bluntschli (Staatsrecht, München

der Religion gelöst, alle diese Rechtsbestimmungen als Ausdruck der reinen Humanität betrachten, thatsächlich sind sie die reife Frucht der Religion und haben auch nur in ihr die Garantie ihrer Dauer. Andere Pflichten des öffentlichen Lebens, z. B. der Eid, dessen sich das Recht als letzten Beweismittels nicht entschlagen kann, berühren geradezu und unmittelbar die religiöse Ueberzeugung. „Die Gesetze," sagt Hegel, „haben ihre höchste Bewährung in der Religion" [1].

Uebrigens wäre das Alles nicht, was sind Gesetze ohne Sitten? [2] Und ist der Kreis der sittlich-religiösen Verpflichtung, wie schon Seneca [3] bemerkt, nicht unvergleichbar weiter und umfassender, als das gesetzliche Gebot? Wie viel gebietet nicht die sittlich-religiöse Pflicht, was das Gesetz nicht kennt? Und ebenso nothwendig, vielleicht noch mehr als vom Volke, fordern wir Religion vom Fürsten und von jeder

1852), „ist in Wahrheit christlich." „Unsere Civilisation", sagt Cäsar Balbo (De la destruction du pouvoir temporel des Papes, p. 11), „ist eine christliche Civilisation, die Tochter der christlichen Religion. Was die christliche Religion schwächt, hemmt den Fortschritt, hemmt unsere Civilisation." Wer darum die Idee der Humanität, des Fortschrittes, der Civilisation festzuhalten sucht, gelöst von dem christlichen Glauben, in dessen Schooße sie geboren und im Laufe der Jahrhunderte herangereift ward, der strebt das Unmögliche an; wer aber im Namen dieser Idee das Christenthum, seine Dogmen und die in ihnen wurzelnden sittlichen Grundgedanken bekämpft, der untergräbt den Boden, auf dem er steht.

[1] Philos. der Gesch. II. Ausg. S. 538.

[2] Horat. Od. L. III. 23.

[3] De Ira. II. C. 27: Quam latius officiorum patet quam juris regula? Quam multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides exigunt, quae omnia extra publicas tabulas sunt? — Nihil ponderis habent illa praecepta, quia sunt humana, sagt Lactantius (Inst. div. III. 27).

mit fürstlicher Gewalt ausgerüsteten Regierung, in welcher Form sie immer erscheinen mag. Denn „ein Fürst," sagt der keineswegs verdächtige Montesquieu[1], „der die Religion haßt, aber noch fürchtet, ist eine angekettete Bestie, die nicht schaden kann. Aber ohne alle Religion wird er zum blutdürstigen Ungeheuer, das keine andere Grenze seiner Verheerungen kennt, als die Laune seiner Leidenschaft." „Wunderbare Erscheinung," ruft er deßwegen aus, „die christliche Religion, die nur das Glück des künftigen Lebens zum Gegenstande zu haben scheint, begründet auch das Glück des gegenwärtigen Lebens." „Religion und Moralität," sprach der große Washington[2] in seiner Abschiedsadresse, „sind die unerläßlichen Stützen der öffentlichen Wohlfahrt. Der ist kein Mann des Vaterlandes, der diese mächtigen Pfeiler der menschlichen Glückseligkeit untergräbt. Jeder wahre Politiker ehrt und liebt sie ebenso gewiß, wie jeder fromme Mensch. Ihre Beziehungen zum häuslichen und politischen Glück sind unermeßlich. Was bürgt für unser Eigenthum, unser Leben, unsern Ruf, wenn der Sinn für religiöse Verpflichtung sich vom Eid, diesem Anhaltspunkt der Gerichtshöfe trennt? Vernunft und Erfahrung beweisen, daß Moralität im Volke ohne Religiosität nicht bestehen kann. Gerade sie sind es aber, die einer Volksregierung erst Lebenskraft geben müssen." „Wir wissen," sprach Ed. Burke, „daß die Religion die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft und die reiche Quelle alles Segens und Trostes in jedem menschlichen Zusammenleben ist." „Die Religion," sagte in neue-

---

[1] Esprit des lois. L. XXIV. Ch 2.

[2] Siehe v. Raumer, die vereinigten Staaten von Nordamerika. I. Kap. 3.

ster Zeit E. Laboulaye[1], „ist der höchste politische Factor, das einzige Fundament der Staaten."

Mit Recht bemerkt aber, im Anschlusse an diesen Gedanken, Fechner[2]: Wir würden den religiösen Glauben nicht brauchen, wenn die Gegenstände desselben nicht wären. Denn wenn der Mensch den Glauben daran gemacht hat, weil er ihn braucht, so hat er den Umstand selbst nicht gemacht, daß er ihn braucht zu seinem gedeihlichen Bestande, und demgemäß ihn zu machen genöthigt ist. Die Erzeugung des religiösen Glaubens muß also in derselben realen Natur der Dinge begründet sein, welche den Menschen mit seinen Bedürfnissen selbst erzeugt hat.

Was die möglichen und wirklichen Mißbräuche der Religion angeht, so hat Montesquieu[3] das Richtige in dieser Beziehung schon längst bemerkt: „Es ist eine völlig verkehrte Beweisführung," sagt er, „in langer Reihe das Uebel aufzuzählen, was die Religion verursacht hat, während man all' das Gute vergißt, was durch sie der Menschheit geworden. Wer könnte die Uebel alle aufzählen, die aus monarchischen und republikanischen Staatsverfassungen hervorgegangen sind? Die Frage ist einfach nur diese, was das geringere Uebel sei, hie und da die Religion zu mißbrauchen oder gar keine Religion zu haben."

So ist die Religion Erkenntniß und That, Geist und Leben. Aber das ist noch nicht genug; sie erfaßt den Menschen nach den drei Richtungen seines Wesens, alle gleichmäßig bethätigend und vollendend, sie ist Gegenstand des erkennenden Geistes, sie ist That seines Willens, sie erscheint ebenso in dem innersten, geheimnißvollen Gefühle

---

[1] La liberté religieuse. Paris 1858, p. XI.
[2] A. a. O. S. 122.
[3] A. a. O.

des Herzens. Sie ist eine Lehre von Gott; denn „dieß ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen und den Du gesandt hast“ [1], eine Wissenschaft der Heiligen [2]; jede Religion ruht auf einem Dogma, hat einen Glaubensinhalt; aber sie ist nicht bloß und ausschließlich ein Wissen. Die Religion ist eine That des Willens, sie erscheint und bewährt sich im Leben; denn an ihren Früchten soll die wahre Religion erkannt werden [3], und Jene, so die Lehre thun, werden erfahren, daß sie aus Gott ist [4]. Aber sie ist nicht bloß und ausschließlich ein Thun, nicht bloße Moral. Die Religion kündet sich an im Gefühle [5]; denn wenn der Mensch Gott erkennt als den Grund und Anfang seines und aller Creatur Daseins, als Ziel und Ende aller Schöpfung, da fühlt er sein Innerstes von heiligen Andachtsschauern durchweht, sein Herz von Ehrfurcht durchdrungen vor der allgegen-

---

[1] Joh. 17, 3.

[2] Sprüchw. 9, 10.

[3] Matth. 7, 16. [4] Joh. 7, 17.

[5] Die hl. Schrift (Apostelgesch. 16, 14. Jerem. 31, 31) bezeichnet das Herz als die Geburtsstätte des religiösen Lebens, insofern es der Sitz des religiösen (nicht sinnlichen und ebenso wenig ästhetischen) Gefühls ist. Das religiöse Gefühl hat seine Berechtigung, aber geleitet durch die Erkenntniß und in der That sich bewährend. Namentlich ist die Religion weit mehr als bloßes Abhängigkeitsgefühl, wie Schleiermacher meinte, was Hegel zu der etwas starken Aeußerung bewog: Wenn die Religion nichts als Abhängigkeitsgefühl ist, dann ist der Hund das religiöseste Wesen. „Religio“, sagt Suarez (Disp. theol. T. X. L. I. Disp. I. C. 1), „spectat et ad intellectum et ad affectum seu voluntatem.“ Fassen wir jedoch auch das religiöse Bewußtsein nach einer Beziehung als Abhängigkeitsgefühl (Matth. 7, 6. 15, 21—28), so ist gerade durch dieses in anderer Beziehung wegen der Vereinigung mit Gott und der Kraft durch Gott (Joh. 8, 33) die wahre Freiheit gegeben. Die Wahrheit in Gott macht uns frei, und „Deo servire, regnare est,“ erklärt die Kirche.

wärtigen Gottheit, die da lebt und wirkt in aller Creatur, unsichtbar gegenwärtig in der Menschenseele, wo sie fortwährend Dasein gewährt und erhält, immer schaffend und thätig zu deren Heile. Die Religion wird Gottesfurcht [1]. Und hat so der Mensch an Ihn sich hingegeben, der da die Wahrheit ist ohne Irrthum, Licht ohne Schatten, Gut ohne Mangel, Freude ohne Schmerz, Leben ohne Tod — da wird die Religion Gottseligkeit, da hat der Mensch sein Ziel erreicht; denn wo ewige Wahrheit, ewiges Gut, ewiges Licht, ewige Freude und ewiges Leben — da ist Gott und der Himmel, da ist die Seligkeit [2], da wandelt der Mensch im Licht und in der Liebe, und sein Herz ist selig im Lichte und in der Liebe. Im religiösen Leben beginnt der Himmel auf Erden; „wer glaubt, hat das ewige Leben" [3].

Die Religion ist ein sich Versenken in Gott, den Urwahren, Urguten, Urschönen; darum fließt hier der Quell, aus dem das Menschengeschlecht seine tiefsten Ideen, die Ideen des Wahren, des Guten, des Schönen schöpft. Die Religion ist der Boden, auf dem zuerst der Baum der Wissenschaft gepflanzt wurde, aus dem sie immer, oft dessen selbst nicht bewußt, sich nährt; sie ist der Fels, auf den der

---

[1] Jes. Sir. 1, 16: Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit.

[2] Ex hoc, quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur, et in hoc ejus perfectio consistit. Quaelibet enim res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc, quod vivificatur ab anima. Thom. Aquin. Summ. Theol. II. II. Qu. LXXXI. Art. 7.

[3] Joh. 3, 36. Dieses dreifache Moment der Religion, sowie ihren Ursprung und ihr Ziel hat kurz und tief der hl. Ignatius aufgefaßt, wenn er sagt: Homo creatus est, ut laudet Dominum Deum suum ac revereatur eique serviens salvus fiat. Exercit. spiritual. Fundam.

Geist sein Reich der Sitte gebaut hat; sie ist die Heimath und die Schule der Kunst. Wissenschaft, Sitte und Kunst, sie sind der Religion entstammt, sie führen daher in ihren letzten Resultaten immer und nothwendig zu ihr wieder hin.

So erfüllt in der Religion der Mensch die Idee seiner selbst; er kehrt zurück zu seinem Ursprung, von dem er ausgegangen, um in ihm die Vollendung zu finden. Nur der religiöse Mensch ist der wahre, der ganze Mensch [1]; denn „der Mensch ist geschaffen," sagt der hl. Augustinus, „um Gott zu erkennen, erkennend zu lieben, liebend zu besitzen und in seinem Besitze selig zu sein." — „Die Seligkeit selbst aber ist der Friede der Seele, die in der ewigen Ordnung ruht [1]."

[1] Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das ist der ganze Mensch. Ecclef. 12, 13.

[2] Pax tranquillitas ordinis est. Augustin. Civ. Dei. XIX. 15.

